عادل ضاهر

اللامعقول في الحركات الإسلامية المعاصرة



اللامعقول في الحركات الإسلامية المعاصرة

اللامعقول في الحركات الإسلامية المعاصرة

المؤلف: د. عادل ضاهر

نشرت هذه الدراسة للمرة الأولى في مجلة "مواقف"

بدايات

2008

سوريا ـ جبلة ـ مجمع الروضة التجاري

هاتف: 807826 -041

جوّال: 515761 -0933

الاستشارة الفكرية والأدبية: أدونيس

عادل ضاهر

اللامعقول
في الحركات الإسلامية المعاصرة

"إن الذين يجعلونك تعتقد بما هو

مخالف للعقل قادرون على جعلك

ترتكب الفظائع".

فولتير

تمهيد

في كلامنا على اللامعقول في الحركات الإسلامية المعاصرة لا نقصد إلى الكلام على سمات تتعلق بهذه الحركات من حيث كونها تشكّل تنظيمات من نوع معيّن ويتصرّف أعضاؤها على نحو معين. إن الموضوع الأخير على درجة عالية من الأهمية، ولكنه موضوع مناسب للدراسة السوسيولوجية. وهو حتماً موضوع جدير بأن يُدرس من قبل علم نفس الجامعات.

على أن ما يعنينا نحن في هذه الدراسة هو شأن فلسفي في الصميم. ولذلك فإن اللامعقول الذي نبحث عنه في الحركات الإسلامية المعاصرة هو ما يكمن في فكر قادة هذه الجماعات ومنظّريها أو في فكر من يمكن اعتبارهم آباء روحيين لها أو فكر من صارت ترتبط أسماؤهم بما يُعرف اليوم بالصحوة الإسلامية ومن لفّ لفهم. من هنا فإن المقصود باللامعقول هنا هو اللامعقول على مستوى النظر والفكر. لا العمل والممارسة. واللامعقول على المستوى السابق هو ما لا يصدق بالضرورة،

وما يشكل التسليم به، بالتالي، ليس موقفاً مرفوضاً فحسب، بل موقفاً غير متماسك منطقياً أو مفهومياً. فليس رفضه منوطاً بأن الأدلة التجريبية التي في حوزتنا تشير بقوة إلى عدم صدقه، بل إنه نابع من اعتبارات فلسفية (من النوع المنطقي أو المفهومي). إنه ينبغي أن يرفض من حيث المبدأ، وليس لأسباب تتعلق بوضعنا الدليلي. إن ما نرفضه بسبب الوضع الدليلي الذي نجد أنفسنا فيه هو شيء كان ممكناً ألا نرفضه فيما لو كان وضعنا الدليلي غير ما هو. أن أرفض، مثلاً القضية "إن بعض المعادن لا يتمدد بالحرارة"، هو أن أرفضها على أساس الأدلة التجريبية التي في حوزتنا الآن. ولكن بامكاني أن أتصور أن وضعنا الدليلي مختلف عما هو عليه وأنه يؤيد الاعتقاد بوجود معدن واحد، على الأقل، لا يتمدد بالحرارة. لا توجد استحالة منطقية أو مفهومية هنا في أن يكون وضعنا الدليلي هو الوضع الآخر المؤيد للاعتقاد الأخير. فليس الوضع الدليلي (من حيث هو وضع تجريبي طبعاً)، كائناً ما كان، مطلقاً بأي معنى من المعاني. إنه يتوقف على الظروف التي نجد أنفسنا فيها وإلى أي حد تسمح بتوفرنا على الوسائل المطلوبة للحصول على الأدلة المناسبة. ولكن لا شك في أن هذه الظروف متغيرة، والأدلة التي تصبح متاحة لنا بسبب هذه الظروف هي أيضاً متغيرة وليست مَطلقة. وبذلك فإن ما نقبله أو نرفضه على أساسها، حتى في الحالات التي تشير فيها هذه الأدلة

بقوة إلى ضرورة قبوله أو رفضه، هو شيء مقبول أو مرفوض، ما دامت الأدلة هي ما هي.

اللامعقول على مستوى الفكر هو عكس الضروري على هذا المستوى. والضروري هو ما لا يمكن إلا أن يكون صادقاً، بغض النظر عن وضعنا الدليلي بما هو وضع تجريبي. ولذلك فاللامعقول هو ما لا يمكن إلا أن يكون كاذباً، بغض النظر عن وضعنا الدليلي التجريبي. فإذا قال واحدنا إن الجسم لا يشغل حيزاً مكانياً، فإن قوله لا معقول بهذا المعنى. إنه لا أهمية مطلقاً هنا للأدلة التجريبية التي في حوزتنا ولما تزودنا به من معرفة عن عالم الوقائع لرفضنا الاعتقاد بأن الجسم لا يشغل حيزاً. إن ما له أهمية هنا هي الاعتبارات المنطقية أو المفهومية التي هي من نوع قولنا إن هناك علاقة منطقية أو مفهومية بين كون شيء جسماً وكونه يشغل حيزاً لأن هناك علاقة من نوعها بين كونه جسماً وكونه ممتداً. إن اعتبارات كهذه هي اعتبارات نابعة فقط من تحليلنا مفهوم الجسم، هذا التحليل الذي يجعل من الواضح لنا أنه من غير المتماسك منطقياً أو مفهومياً الكلام على شيء على أنه، من جهة جسم مادي والاستنكاف، من جهة ثانية، عن حمل المحمول "يشغل حيزاً مكانياً" على هذا الشيء.

إن اللامعقول، بالمعنى الذي يعنينا هنا، نجده في مواقف كثيرة لمنظري الصحوة الإسلامية ومن لفّ لفّهم. ولكني سأركّز على أهم

الحالات في فكرهم التي تتّسم باللامعقولية، وهي ثلاث: الحالة الأولى - هي الأكثر شيوعاً بين هؤلاء المنظرين وبين المفكرين الإسلاميين عموماً والأهم لأغراضهم - هي التي يجسدها الموقف القائل إن العلاقة بين الإسلام والسياسة هي أكثر من علاقة تاريخية. إنها، بالأحرى، علاقة ضرورية (منطقية أو مفهومية). والحالة الثانية هي التي تنبع من اعتقاد هؤلاء المفكرين الإسلاميين، من جهة، أن الإنسان عاجز بطبيعته عن أن يعرف كيف ينظم شؤون دنياه بدون توجيه إلهي واعتقادهم، من جهة ثانية، أن الإنسان غير عاجز عن أن يعرف، على الأقل، حقيقة وجود الله معرفة عقلية. والحالة الثالثة تتعلق بإصرار هؤلاء المفكرين الإسلاميين على أن الاجتهاد مقفل في الحالات التي تكون لدينا فيها نصوص دينية ثابتة ثبوتاً قطعياً، أي تتعلق بأخذهم بالمبدأ القائل "لا اجتهاد فيما فيه نص". سنجد أن تبنيهم للمبدأ الأخير يقودهم إلى الاعتقاد أن قواعد الشريعة التي جاءت في نصوص دينية قطعية الثبوت والدلالة هي قواعد مطلقة، وهذا، في نظرنا، اعتقاد مخالف للعقل. ومما يزيد في لامعقولية موقفهم، كما سنبيّن، أنهم ينظرون إلى هذه القواعد على أنها تستمد صحتها من مبادئ أعم، فيما هم يصرّون في آن واحد على كونها مطلقة ولا تخضع للاجتهاد.

الحالة الأولى
الإسلام بطبيعته دين ودولة

من الأمور التي يكاد يكون مسلّماً بها من قبل جميع المفكرين الإسلاميين أن الإسلام، من دون كل الديانات التوحيدية الأخرى، يجمع بين العبادة والسياسة. فمنذ أطلق حسن البنا في النصف الأول من هذا القرن مقولة أن الإسلام دين ودولة، ابتدأنا نكتشف تحول هذه المقولة، تدريجياً، من شعار خاص بحركة الأخوان المسلمين إلى شعار مشترك بين الحركات الإسلامية قاطبة[1]. بل أنه لا بد من الاعتراف اليوم أن هذه المقولة صارت تتكرر على ألسنة عدد من المفكرين الذي لا تربطهم بالحركات الإسلامية أية رابطة، فلا هم من منظري هذه الحركات ولا من آبائها الروحيين. خذ أدونيس، مثلاً، الذين لا تربطه بالحركات الإسلامية أية رابطة ولا يمكن بأي معنى من المعاني حسبانه مفكراً يجعل الإسلام قاعدة لفكره. إن أدونيس ذهب إلى حد القول "لا يصح موضوعياً فصل البعد السياسي في الإسلام.. عن أبعاده الأخرى. ذلك أن السياسة في الإسلام.. هي شريان يسري بشكل شامل وكامل في بنية شاملة وكاملة"[2]. ويضيف في المكان نفسه: "لنعترف أن ما يحدث في إيران اليوم ليس مجرد (إسلام سياسي)، إنما هو إسلام بحصر الكلمة". ويقول أيضاً زيادة في التأكيد على

الفكرة الواردة في الاقتباس الأخير "بدهي أن السياسة في الإسلام بُعْد جوهري من أبعاد الدين)[3].

إن القول بوجود علاقة بين الإسلام والسياسة، أو بين الدين والدولة في الإسلام، لا اعتراض عليه طبعاً إن كان القصد منه الإشارة إلى وجود علاقة موضوعية أو تاريخية بين الاثنين. ولكن ليس هذا ما قصد إليه المفكرون الإسلاميون من وراء ربطهم الإسلام بالسياسة. فالإسلام في حركة الأخوان المسلمين والجماعة الإسلامية في باكستان وحركة الخميني في إيران "يؤخذ" كما يقول راشد الغنوشي، "على أنه كل مترابط، كل جزئية فيه ترتبط بغيرها. فالعقيدة والشريعة كل متكامل ومن ثم لا مجال للتفريق بين الدين والسياسة والدين والدولة"[4]. هذا ينطبق، لا شك، على حسن البنا الذي أصر على أن "... الإسلام عبادة وقيادة ودين ودولة وروحانية وعمل .. لا ينفك واحد عن الآخر"[5]. هذا أيضاً ما نفهمه من قول مفكر إسلامي كعلي التميمي، مثلاً، أنه لا يمكن الفصل في الإسلام بين قضية مثل الإمامة أو الخلافة أو العقيدة الدينية للمسلم أو العبادة[6]. فإن كلاماً كهذا لا يمكن أن نفهم منه سوى أن السياسة هي بُعد جوهري من أبعاد الإسلام، أي أنها شيء في صلب تعاليمه الأساسية.

إن الفكرة الأخيرة تظهر في شكلٍ آخر في كتابات بعض المفكرين الإسلاميين. يرى يوسف القرضاوي، مثلاً، "أن الدعوة إلى العلمانية

بين المسلمين معناها الإلحاد والمروق من الإسلام"[7]. وهذا، لا شك، يعني أن عدم فصل الدين عن الدولة هو واجب ديني، ولذلك فإنه شيء في صلب الإسلام ونابع من ماهيته. من هنا نفهم لماذا جماعة الجهاد، مثلا، ترى في عدم السعي في سبيل إقامة دولة إسلامية نكوصاً عن تنفيذ أمر الله[8]. إن هذا الموقف لا مفر منه للذين يذهبون إلى الحد الذي ذهب إليه أنور الجندي في اعتقاده أن عدم الفصل بين الدين والحياة والدنيا والآخرة هو أبرز مفاهيم الإسلام[9]. إن من يساير أنور الجندي في تفكيره لا بد له من النظر إلى طبيعة العقيدة الإسلامية (مفاهيم الإسلام) على أنها تفرض دمج الاقتصاد والسياسة والاجتماع بالدين. ومن يأخذ بالفكرة الأخيرة لا تفصله سوى خطوة واحدة عن الموقف الذي يقضي بجعل الواجبات الدينية للمسلم متضمنة لواجب إقامة دولة إسلامية. فإذا كانت العقيدة الإسلامية تفرض دمج الاقتصاد والسياسة والاجتماع بالدين، فإن من يعترض على هذا الدمج من المسلمين إنما يخالف أمراً إلهياً، لأن قوله إن العقيدة تفرض هذا الدمج هو بمثابة القول إن الله يأمر بهذا الدمج.

إن بعض المفكرين لا ينظر إلى عدم فصل الدين عن الدولة على أنه واجب ديني، ولكنه، مع ذلك، يرى أن هناك واجبات دينية معينة، كالزكاة على سبيل المثال، لا يمكن القيام بها إلا في ظل دولة إسلامية. إن هذا هو موقف محمد عمارة الذي يبدو في ظاهره مختلفاً عن موقف

المفكرين الإسلاميين الذين يجعلون العلاقة بين الإسلام والسياسة علاقة ضرورية[10]. فإذا كان قيام دولة إسلامية ضرورياً لتأدية المسلم لبعض واجباته الدينية، فإن العلاقة بين الدين والدولة في الإسلام، كما يبدو لنا للوهلة الأولى في ضوء ما يقوله محمد عمارة، لا يمكن أن تتخطى كونها علاقة موضوعية. فإنه ليس متعذراً منطقياً أو مفهومياً أن نؤمن للمسلم الشروط اللازمة لتأديته كل واجباته الدينية بدون إقامة دولة إسلامية. بمعنى آخر، إذا تعذر هذا الأمر، فإن تعذره سيكون لأسباب موضوعية أو عملية. ولكن عندما نمحص النظر في أقوال أخرى لمحمد عمارة تتعلق بالعلمانية وعلاقتها بالإسلام، نجد أن موقفه حول علاقة الإسلام بالسياسة لا يختلف من حيث أساسياته عن موقف المفكرين الإسلاميين. فإنه أوضح في عدد من كتاباته أنه لا مكان للعلمانية في الإسلام، ولم يكن قصده أن هذا هو ما ينطبق على الإسلام تاريخياً بدليل أنه كان يتكلم على الإسلام بإطلاق[11]. ولكن إذا كان لا مكان للعلمانية في الإسلام لأسباب تتعلق بطبيعة الإسلام، وليس لأسباب تتعلق بظروف نشأة الإسلام وعوامل نموه، فالعلاقة بين الدين والدولة في الإسلام هي أكثر من علاقة تاريخية. إنها علاقة تفرضها ماهية الإسلام أو عقيدة الإسلام أو مفاهيم الإسلام. إذن فإن قوله إن هناك واجبات دينية تستوجب تأديتها قيام دولة إسلامية لا

يجوز أن يفهم على أنه يتضمن أن هناك ظروفاً تاريخية معينة أوجبت قيام دولة إسلامية لجعل تأدية المسلم للواجبات الدينية المعنية أمراً ممكناً، وأنه قد توجد ظروف من نوع آخر لا يعود ثمة حاجة في ظلها لوجود دولة إسلامية كشرط لتأدية المسلم للواجبات المقصودة من كلامنا. فإن القول السابق ينبغي أن يفهم على أنه يتضمن أن هناك عناصر تتعلق بطبيعة هذه الواجبات الدينية، وليس بالظروف التاريخية للمسلم، تجعل من المتعذر من حيث المبدأ حصول أي فكاك بين الدين والدولة في الإسلام. فلو كانت ظروف تاريخية معينة، لا سواها، هي التي تفرض وجود دولة إسلامية كشرط لتأدية المسلم للواجبات الدينية المعنية، لما كان ثمة معنى لقول محمد عمارة أن الإسلام بإطلاق لا مكان فيه للعلمانية.

إن ما يهمنا هنا طبعاً هو العنصر المشترك بين كل هؤلاء المفكرين الذين يربطون بين الإسلام، من جهة، والسياسة والاقتصاد والاجتماع، من جهة ثانية. وهذا العنصر المشترك يكمن، كما رأينا في اعتقادهم أن العلاقة بين الدين والدولة في الإسلام هي أكثر من علاقة تاريخية: إنها بالأحرى علاقة منطقية أو مفهومية. إن ما هو لامعقول في هذا الاعتقاد، كما سنحاول أن نبين بعد حين، هو أنه، مفهومياً، يشكل قلباً للأمور. فالعلاقة المشار إليها، والتي لا يمكن أن

تكون أكثر من علاقة واقعية ـ تاريخية على وجه التحديد ـ وبالتالي جائزة (Contingent)، تنقلب في أذهانهم بسحر ساحر إلى علاقة منطقية أو مفهومية، وبالتالي ضرورية.

لتدعيم وجهة نظرنا لن يكون هاماً لأغراضنا أن نعود هنا إلى كيفية نشوء الإسلام والعوامل التي ساعدت، في ظل الظروف التاريخية التي نشأ الإسلام في كنفها، على قيام الدولة الإسلامية. إن الأمر الأخير، لا شك، هام ولابد أن يلقي الكثير من الضوء على طبيعة علاقة الإسلام بالسياسة. غير أنه لا يمكن أن يشكل وحده أساساً كافياً للحسم في المسألة التي تعنينا في هذا البحث. كذلك لن نحاول هنا أن نحسم في هذه المسألة، كما حاول أن يفعل مفكرون كعلي عبد الرازق ومحمد أحمد خلف الله[12]، عن طريق العودة إلى نصوص دينية معينة من القرآن أو السنة لنبين أنه لا نص من هذه النصوص إلا ويؤيد وجهة النظر القاضية بفهم علاقة الإسلام بالسياسة على أنها، في أفضل حال، ليست سوى علاقة تاريخية. فالمسألة بالنسبة إلينا ليست مسألة وجود نصوص دينية من نوع أو آخر. فمن جهة، إن من السهل إيجاد نصوص معينة وتطويع تأويلنا وفهمنا لها على نحو يبدو مؤيداً لوجهة النظر العلمانية أو وجهة النظر المعاكسة لها. و "لعبة النصوص" معروفة. ومن جهة ثانيةً، وهنا نأتي إلى المسألة الأهم لأغراضنا ـ فإن ما يهمنا هنا هي المسائل الفلسفية وليس المسائل

الكلامية. إننا نريد أن نبين، بمعنى آخر، أنه بغض النظر عن كيفية فهمنا وتأويلنا للنصوص الدينية ذات العلاقة بالأمور التي تعنينا هنا، فإن هناك اعتبارات فلسفية (اعتبارات منطقية أو مفهومية في معظمها) تجعل من اللامعقول الاعتقاد أن علاقة الإسلام بالسياسة والاقتصاد والاجتماع يمكن أن تكون أكثر من علاقة تاريخية أو موضوعية، أي أكثر من علاقة جائزة.

ولكن قبل أن نبدأ بتناول الاعتبارات الفلسفية المعنية، لنحاول أن نفهم الفرق بين القول إن علاقة الإسلام بالسياسة هي مجرد علاقة تاريخية أو موضوعية والقول إنها علاقة منطقية أو مفهومية.

إن الكلام على علاقة الإسلام بالسياسة على أنها علاقة تاريخية أو موضوعية مؤداه أن اتجاه الإسلام في اتجاه إقامة دولة يجد أساسه في الشروط التاريخية (الشروط الموضوعية) التي نشأ في ظلها الإسلام واقتضت إقامة دولة كشرط لتأسيس وترسيخ دعائم الإسلام كدين. إن طبيعة الشروط الموضوعية هذه، وليس طبيعة الإسلام بالذات، كعقيدة وعبادة، هي التي جعلت من السياسة واسطة لإقامة الدين. وفي نظرنا إلى هذه العلاقة على هذا النحو إنما نفترض مسبقاً أنه لولا هذه الشروط الموضوعية التي أحاطت بنشأة الإسلام لما اتجه الإسلام وجهة سياسية ولما كان ثمة ضرورة لإقامة دولة إسلامية. فالشروط المعنية هنا هي، لا شك، شروط متغيرة. ولذلك فبما أن الحاجة إلى إقامة دولة إسلامية

ترتبط بهذه الشروط وحدها أو بشروط مماثلة لها، إذن فلا مبرر اليوم للدعوة إلى إقامة دولة إسلامية، لأن الشروط التي نجد أنفسنا فيها هي من نوع مختلف تماماً عن الشروط التي أحاطت بنشأة الإسلام. ويمكننا وضع المسألة على النحو التالي: إن كون اتجاه الإسلام وجهة سياسية - مدنية مرتبطاً بالشروط التي أحاطت بنشأته يعني أن الإسلام أقام دولته لأغراض محددة (أغراض تتصل بصورة أساسية بإقامة الدين وترسيخ دعائمه) وبما أن هذه الأغراض استنفذت منذ فترة طويلة، فقد انتفت الحاجة، إذن، لإقامة دولة إسلامية.

إن هناك طريقة أخرى لتأويل علاقة الإسلام بالسياسة على أنها، في أفضل حال، علاقة موضوعية. فقد يقول واحدنا إن القواعد التي يفترض أن تنظم الدولة (أي دولة) بموجبها هي قواعد نسبية تاريخياً. إن هذا شيء تمليه طبيعة هذه القواعد، وليس شيئاً مرتبطاً بما إذا كانت الدولة ذات طابع إسلامي أو غير إسلامي، ولا يملك أحد أن يغير في هذا الأمر. ولنترك الآن مسألة توضيح هذه النقطة إلى حين نعالج الحالة الثالثة من حالات اللامعقولية في فكر الإسلاميين، ولنركز فقط على ما يترتب عليها من نتائج. إذن، السؤال الذي نواجهه الآن هو السؤال التالي: ما الذي يقود إليه افتراضنا أن القواعد المعنية هي قواعد نسبية تاريخياً؟ إن النتيجة الأولى والواضحة المترتبة على هذا الافتراض هي أن ما يسمى الجزء الحياتي من الشريعة، وهو الجزء

الذي يتضمن القواعد التي تنظم المعاملات وتقرر العقوبات، لا يشتمل سوى على قواعد نسبية تاريخياً. هذه القواعد، بمعنى آخر، صالحة للتطبيق في ظل شروط موضوعية من نوع معين، وليس في ظل شروط من نوع مغاير. وبما أن القواعد التي يشتمل عليها الجزء الحياتي من الشريعة هي التي تشكل همزة الوصل الأساسية بين الإسلام والسياسة، فإن علاقة الإسلام بالسياسة، إذن لا يمكن أن تكون أكثر من علاقة تاريخية أو موضوعية. وإن القواعد المعنية لا تنبع من ماهية الإسلام الثابتة، أي من عقيدته. بل إنها ما أملته الظروف التي أحاطت بنشأة الإسلام وبالبيئة التي نشأ فيها وبحاجات أهل هذه البيئة وما أشبه ذلك. وبما أن ظروف المسلمين اليوم هي غير ما كانت عليه، فالقواعد المطلوبة لتنظيم شؤون دنياهم هي غير القواعد التي اقتضت تطبيقها الظروف السابقة. وهذا يعني أن شرطاً من الشروط الضرورية لإقامة دولة إسلامية ليس متوافراً اليوم، ألا وهو صلاحية القواعد الخاصة بالجزء الحياتي من الشريعة للتطبيق في ظل الظروف الحاضرة. وهذا، بدوره يعني أن إقامة الدولة في ظل الشروط التي نجد أنفسنا فيها اليوم تقتضي اللجوء إلى قواعد من خارج الإسلام (أي من خارج الجزء الحياتي من الشريعة). بمعنى آخر، إن إقامة دولة إسلامية أمر يرتبط بتوافر الشروط الاجتماعية والتاريخية والثقافية المناسبة لتطبيق الشريعة. إذن، إنه أمر لا ينبع من ماهية الإسلام

الثابتة، بل يتوقف على طبيعة الظروف المتغيرة. وهكذا يتضح أنه لا يمكن أن تتجاوز علاقة الإسلام بالسياسة كونها علاقة تاريخية أو موضوعية.

لننتقل الآن إلى تناول الاعتقاد الذي يشكل مدار نقاشنا في هذا الجزء من الدراسة، أي الاعتقاد أن علاقة الإسلام بالسياسة، أو علاقة الدين بالدولة في الإسلام، هي علاقة منطقية أو مفهومية. ما الذي يعنيه هذا الاعتقاد، وما الذي يترتب عليه على وجه التحديد؟ إن أول ما نلاحظه، في تناولنا لهذا الاعتقاد، هو أنه يفترض أن علاقة الإسلام بالسياسة هي شيء في صلب الإسلام وليست منوطة بالظروف والأحوال. بمعنى آخر، إنه يفترض أن طبيعة الإسلام، كعقيدة دينية وعبادة، هي التي تفرض وجود هذه العلاقة بينه وبين السياسة. ولذلك فإن هذه العلاقة لا تخضع لتقلبات الزمان وتغير الظروف وتبدل الأحوال، لأن طبيعة الإسلام، كعقيدة دينية، ثابتة وأزلية. من هنا نفهم، مثلاً قول مفكرين إسلاميين كيوسف القرضاوي أن إقامة دولة إسلامية هي واجب ديني. فالواجبات الدينية ليست منوطة بظروف البشر وأحوالهم وشروط حياتهم وما أشبه ذلك. إنها تنبع مباشرة من العقيدة الدينية الثابتة أو تستنبط من عناصر مستمدة من هذه العقيدة وحدها. فما هو واجب ديني هو كذلك في كل زمان ومكان. إنه ثابت ثبات العقيدة الدينية أو ثبات العناصر الأساسية المكونة لها. ولذلك

فإذا كانت إقامة دولة إسلامية واجباً دينياً بالفعل، فلا معنى للقول أنها كانت واجباً دينياً على المسلم فقط في ظل الظروف الأولى التي رافقت نشأة الإسلام وأن المسلم في حل من هذا الواجب اليوم بسبب اختلاف الظروف التي يجد نفسه فيها. إن الكلام الأخير خال من المعنى لأنه بمثابة القول أن إقامة الدولة الإسلامية هي واجب ديني وليست واجباً دينياً في آن واحد. إذن، إذا صح أن إقامة دولة إسلامية هي واجب ديني على المسلم، فإن إقامتها واجبة، بغض النظر عن الظروف التي يجد المسلم نفسه فيها. إن هذا أمر تفرضه العقيدة الدينية وحدها، أي العناصر العقدية الأساسية للإسلام.

لنحاول الآن أن نفهم ما الذي يترتب على وجه التحديد على القول الأخير. أول ما تجدر ملاحظته هنا أن الكلام على العناصر العقدية الأساسية المكونة للإسلام، كدين، هو كلام يستهدف الإشارة إلى ما يمكن تسميته النواة العقدية (Doctrinal Core) للإسلام. والنواة العقدية هي التي تتكون من اعتقاد أو أكثر له أسبقية منطقية وإبستمولوجية على كل اعتقاد آخر ضمن إطار الممارسة الدينية للمسلم. وأن نقول أن قبول أي اعتقاد آخر على أنه ينتمي إلى منظومة اعتقادات المسلم، كمسلم، هو أمر منوط بما إذا كان يجد أساسه في الاعتقاد السابق. إن أي اعتقاد يتعارض مع الاعتقاد السابق هو، بالضرورة، اعتقاد مستبعد من المنظومة الاعتقادية للمسلم. ولكن هذا لا

يعني أن أي اعتقاد لا يتعارض مع الاعتقاد السابق المكون للنواة العقدية للمسلم، أو يترابط معه، هو اعتقاد داخل ضمن إطار هذه المنظومة. فلو كان يعني شيئاً من هذا، لكان علينا أن نقول أن كل اعتقاد صادق هو اعتقاد ينتمي إلى المنظومة المعنية. إن من مكونات النواة العقدية للمسلم، كما سنرى بعد حين، الاعتقاد بأن الله هو الخالق لكل شيء. وهذا يعني، على الأقل، أن لا شيء يحدث أو لا شيء يصبح حقيقة أو يصدق على الواقع إلا بمشيئته. وهكذا يتضح أن كل واقعة أو كل حقيقة هي كذلك لأن الله، بحسب اعتقاد المسلم، أراد لها أن تكون كذلك. ولهذا فإن أي اعتقاد صادق من اعتقادي أو اعتقادات أي شخص سواي، لأنه اعتقاد يتطابق مع واقعة أو حقيقة ما، لا يمكن أن يتعارض مع النواة العقدية للمسلم. ولكن لا شك أن هذا وحده لا يمكن أن يجعل منه اعتقاداً داخلاً ضمن إطار المنظومة الاعتقادية للمسلم.

إذن، حتى نتجنب النتيجة التي يكون كل اعتقاد صادق بمقتضاها اعتقاداً دينياً، فإننا لا نذهب إلى حد القول أن عدم تعارض، أو أن ترابط، اعتقاد معين مع الاعتقاد المكون للنواة العقدية للمسلم هو شرط كاف لضمه إلى المنظومة الاعتقادية للمسلم. إنه، لا شك، شرط ضروري، كما تبين من تحليلنا. ولكن ما يمكن اعتباره شرطاً كافياً هو كون الاعتقاد السابق مشتقاً من الاعتقاد الأخير (أي الاعتقاد المكون

للنواة العقدية للمسلم). من هنا يتضح أن أسبقية الاعتقاد الأخير على كل الاعتقادات الأخرى التي نحسبها بحق متضمنة في المنظومة الاعتقادية ليست فقط أسبقية منطقية، بل أسبقية ابستمولوجية أيضاً. وإن معرفة صدق الاعتقاد الأخيرة شرط أساسي لمعرفة صدق الاعتقادات الأخرى التي يفترض أن تتضمنها المنظومة الاعتقادية للمسلم. إن الأسبقية الابستمولوجية للاعتقاد الأخير ترتبط، لا شك، بأسبقيته المنطقية. فإذا كان جواز أو عدم جواز ضم اعتقاد ما إلى المنظومة الاعتقادية للمسلم أمراً منوطاً بما إذا كان هذا الاعتقاد يجد أساسه في الاعتقاد المكون للنواة العقدية للمسلم، فإن الاعتقاد الأخير هو المعيار النهائي لما هو من اعتقادات المسلم، كمسلم، ولما هو ليس من هذه الاعتقادات. ولكن بما أن صدق أو عدم صدق الاعتقادات الأخرى هو أمر في صميم اهتمام المسلم، فإن التوافق أو عدم التوافق مع الاعتقاد الأخير يصبح، من منظور المسلم، المعيار الابستمولوجي الأخير لما هو صادق أو غير صادق من الاعتقادات الأخرى. لا شك، إذن، أن الأسبقية الابستمولوجية للاعتقاد الأخير ترتبط على نحو وثيق بأسبقيته المنطقية.

ولكن ما هو هذا الاعتقاد الذي يشكل النواة العقدية للمسلم؟ إن هذا الاعتقاد هو، باختصار، الاعتقاد بأن الله هو الخالق الواحد لكل شيء وأنه كلي الحضور وأزلي وواجب الوجود وكلي القدرة وكلي المعرفة

وكلي الخير وكلي الحرية ومصدر للإلزام الأخلاقي. لا يتسع المجال هنا لنتناول أي أمر يتعلق بكيفية فهم الصفات التي يسندها الاعتقاد الأخير إلى الله، كصفة الأزلية والحضور الكلي والمعرفة الكلية، الخ. فإن تناول أمور كهذه يحتاج إلى معالجة مستقلة، وهو، على كل حال، ليس بالأمر الهام لأغراض دراستنا الحالية[13]. إن ما يهمنا، في المقام الأول، هو أن نبين ما هي الطبيعة المنطقية لموضوع هذا الاعتقاد. إن هذا الأمر له الأهمية القصوى لنا، لأن معرفتنا للطبيعة المنطقية لموضوع هذا الاعتقاد هي التي تقرر ما الذي يمكن اشتقاقه منه وما لا يمكن اشتقاقه منه. وبالتالي، هي التي تقرر ما إذا كان بإمكاننا أن نشتق منه أية اعتقادات عملية تتعلق بتنظيم شؤون دنيانا السياسية والاقتصادية والقانونية والاجتماعية.

ولكن، قبل الخوض في الكشف عن الطبيعة المنطقية لموضوع الاعتقاد المعني، نريد أن نعالج، باختصار، مشكلة تتعلق بادعاء منظري الحركات الإسلامية ومن لف لفهم أن وجود علاقة ضرورية بين الدين والدولة في الإسلام هي من خصوصيات الإسلام[14]. إن النواة العقدية للإسلام، كما بيّنا، هي الاعتقاد بوجود خالق أزلي واحد أحد لكل شيء، الخ. غير أن الاعتقاد الأخير هو ما يشكل أيضاً النواة العقدية لكل الكتابيين. ولكن ما هي المشكلة هنا؟ المشكلة هنا تكمن في ادعاء منظري الحركات الإسلامية، من جهة، أن العلاقة بين

الدين والدولة في الإسلام ليست مجرد علاقة تاريخية أو موضوعية، بل أنها، قبل كل شيء، علاقة منطقية، وادعائهم، من جهة ثانية، أن هذه العلاقة، من حيث كونها علاقة خاصة بالإسلام، دون غيره من سائر الديانات. إن هذه الادعاءين، لا شك، لا يبدوان متماسكين منطقياً في ضوء افتراضنا أن النواة العقدية للمسلم لا تختلف في شيء عن النواة العقدية للمسيحي، مثلاً، فإذا كانت علاقة الإسلام بالسياسة والاجتماع والاقتصاد أكثر من علاقة تاريخية لأنها علاقة تقررها النواة العقدية للإسلام، إذن، لأن النواة العقدية للمسيحية لا تختلف في شيء عن النواة العقدية للإسلام، فإن الشيء نفسه يجب أن ينطبق على المسيحية لجهة علاقتها بالسياسة والاجتماع والاقتصاد. وفي هذه الحالة يصير لامعقولاً الادعاء أن علاقة الإسلام بهذه الأمور الدنيوية، من حيث كونها علاقة ضرورية (أي ذات طابع منطقي أو مفهومي)، هي من خصوصيات الإسلام.

بإمكاننا أن نوضح المشكلة التي نثيرها على نحو آخر. إذا افترضنا على سبيل الجدل أن الله خص الإسلام، من دون سائر الأديان التوحيدية، ببعد سياسي أو مدني، فإن التفسير لهذا الأمر هو إما شيء يتصل بماهية الإسلام أو شيء يتصل بظروف نشأة الإسلام. وإذا اخترنا البديل الأول، فما نلاحظه فوراً أن ماهية الإسلام هي نواته العقدية، وهي مشتركة، على الأقل، بينه وبين المسيحية. ولذلك فإن

ما ينسحب على الإسلام لجهة علاقته بالأمور الدنيوية المذكورة يجب أن ينسحب أيضاً بالمعنى نفسه على المسيحية. وهكذا يتضح أننا في اختيارنا للبديل الأول فإننا نجعل لامعقولاً الادعاء أن الله خصّ الإسلام، من دون كل الديانات التوحيدية، ببعد سياسي أو مدني. وإذا اخترنا البديل الثاني فإن الادعاء الأخير لا يكون لامعقولاً، لأن ظروف نشأة الإسلام أعطته، لا شك، سمات خاصة به ويعقل أن يكون بين هذه السمات اتخاذ الإسلام بعداً سياسياً أو مدنياً. غير أن اختيارنا البديل الثاني يجعل لامعقولاً الادعاء أن العلاقة بين الإسلام والسياسة والاجتماع والاقتصاد هي أكثر من علاقة تاريخية. فإذا كانت هذه العلاقة تجد أساسها في أن الإسلام نشأ في ظل شروط تاريخية واجتماعية من نوع معين أوجبت اتجاهه وجهة سياسية - مدنية، فلا يمكن أن تكون علاقة الإسلام بالسياسة والاجتماع والاقتصاد علاقة منطقية أو مفهومية. وليست النواة العقدية للإسلام، بناء على البديل الثاني، هي التي تقرر هذه العلاقة، بل الظروف الخاصة التي أحاطت بنشأته. ويبدو أن البديلين المشار إليهما مترافعان. إذن، النتيجة الأخيرة المترتبة على ذلك وعلى ما سبق هي النتيجة القائلة أن وجود علاقة وثيقة للإسلام بالسياسة والاجتماع والاقتصاد لا يمكن أن تكون من خصوصيات الإسلام، إلا إذا لم

تتجاوز كونها علاقة تاريخية أو موضوعية، وكل ادعاء يتعارض مع هذه النتيجة هو ادعاء لا معقول أو غير متماسك منطقياً.

إن هناك مسألة أخرى تجعل ادعاء هؤلاء المفكرين الإسلاميين أن الإسلام وحده دين ودولة مصدراً لتناقض داخلي في موقفهم. هذه المسألة تتعلق بفهمهم للعلمانية وللعناصر المكونة لمفهومها. إننا نجد لديهم ميلاً قوياً لتوحيد العلمانية بانعدام الإيمان الديني أو لجعل انعدام هذا الإيمان، على الأقل، شرطاً لها. إن هذا يكاد يكون مشتركاً بين كل كبار مفكري الحركات الإسلامية. فيوسف القرضاوي، مثلاً، يصف العلمانية على أنها مروق من الدين[15]. وفي تعريف محمد مهدي شمس الدين للعلمانية، تراه يقول إنها ".. نهج حياتي مادي تكون نتيجة لنمو الفلسفات المادية اللادينية"[16]. إن هذا الربط بين العلمانية و "الفلسفات المادية اللا دينية" نجده أيضاً بوضوح في **سقوط العلمانية** لأنور الجندي[17] وفي **الرد على العلمانيين** لمحمد يحيى وسواهما[18]. ولكن هذه النظرة إلى العلمانية - وهي نظرة خاطئة في اعتقادنا - تتعارض منطقياً مع افتراضهم أن الإسلام وحده دين ودولة. فإذا كان الإسلام، من دون كل الديانات التوحيدية الأخرى، هو فعلاً دين ودولة، فإن الإسلام وحده، من بين الأديان التوحيدية، يتعارض مع الموقف العلماني، باعتبار أن الأخير يقضي على الأقل بفصل الدين - أي دين - عن الدولة. ولكن إذا كانت العلمانية، كما يهيئ لنا

هؤلاء المنظرون الإسلاميون، هي وانعدام الإيمان الديني صنوان، أو إذا كان انعدام الإيمان شرطاً من شروطها، فإن العلمانية لا مكان لها أيضاً لا في المسيحية ولا في اليهودية ولا في أي دين آخر من أديان الموحدين. إن نظرهم إلى العلمانية على النحو الذي رأيناه يجعل من غير المتماسك منطقياً لهم القول أن الإسلام وحده دين ودولة. فالقول الأخير يتضمن منطقياً أن الإسلام وحده ناف للعلمانية، بينما طريقة فهمهم للعلمانية تجعل من الضروري اعتبار كل الأديان التوحيدية أو التأليهية نافية للعلمانية. والتناقض هنا واضح ولا يمكن أن يُزال إلا عن طريق النظر إلى الإيمان الديني التوحيدي أو التأليهي على أنه حكر على الإسلام. غير أن النظر إلى الإسلام على هذا النحو يبلغ منتهى اللامعقولية، عدا عن أنه يتعارض بصورة واضحة مع اعتراف الإسلام بوجود موحدين خارجه.

لنعد الآن إلى السؤال: ما هي الطبيعة المنطقية لموضوع الاعتقاد الذي يشكل النواة العقدية للمسلم؟ إن موضوع هذا الاعتقاد، كما رأيناه، هو القضية "أن الله هو الخالق الواحد الأحد لكل شيء وأنه كلي الحضور وأزلي واجب الوجود وكلي القدرة وكلي الحرية ومصدر للإلزام الأخلاقي". إن القضية الأخيرة، لا شك هي قضية ضرورية، لا جائزة أو ممكنة (Contingent) بمعنى أنها إذا صدقت فإن صدقها ضروري[19]. فلا معنى للقول هنا أنه اتفق أن الله هو الخالق الواحد

الأحد لكل شيء، أو أنه اتفق أنه أزلي أو كلي القدرة. إن أية صفة نسندها إليه هي صفة لا يمكنه امتلاكها، الا إذا امتلكها بالضرورة. وإن الله، بحكم ماهيته، ذو استقلالية أنطولوجية مطلقة ولا يخضع، بالتالي، لأي تأثيرات من خارجه. ولذلك فإن ما يفسر امتلاكه لأي صفة من الصفات لا يمكن أن يكون سوى كون هذه الصفة نابعة من طبيعته. وهذا ينطبق، لا شك، على صفة الأزلية، مما يحتم منطقياً النظر إلى طبيعته على أنها ثابتة ثباتاً مطلقاً. ولكن ماذا يمكن أن يعني القول بثبات طبيعته على نحو مطلق سوى أن كل صفة من صفاته هي صفة ثابتة ثبات طبيعته؟ فما دامت صفاته تنبع من طبيعته وحدها، إذن لا يمكن أن يطرأ أي تغيير على صفاته إلا إذا طرأ تغيير على طبيعته. غير أنه لا يمكن أن يطرأ أي تغيير على طبيعته، وبالتالي فإن ما ينسحب على طبيعته ينسحب أيضاً على كل صفة من صفاته، نستنتج، إذن، أن كل صفة من صفاته أزلية بالضرورة. إذن، لا يمكن أن يصدق قولنا، مثلاً، أن الله كلي القدرة أو قولنا أنه كلي الخير، إلا إذا صدق بالضرورة[20].

إن الأمر الأخير ينطبق حتى على الوجود الإلهي. إذا كان الله بالضرورة هو الخالق لكل شيء، إذن لا يمكن أن يوجد شيء بدون وجود الله. ولكن هذا يعني، كما ينبهنا وليم أولستن (Alston) أن الله، في لغة لايبنتز (Leibniz) موجود في كل العوالم الممكنة[21].

وأنه لا يمكن تصور أي شرط يعني توافره عدم وجود الله. فإذا كان الله هو الخالق الأزلي لكل شيء بالضرورة، فإن تصورنا لشرط يعني توافره عدم وجود الله هو تصور غير متماسك منطقياً. إنه يفترض مسبقاً إمكان وجود شيء باستقلال عن وجود الله. ولكن كون الله هو الخالق الأزلي لكل شيء بالضرورة يعني أن كل شيء "خارجه" يجد، بالضرورة، الأساس لوجوده في الله. إذن، لا يمكن تصور شرط يكون وجود الله بموجبه باطلاً، فلا شيء مطلقاً يمكن منطقياً أن يعطل وجود الله. هذا هو الفحوى الأساس لقول أولستن إن الله موجود في كل العوالم الممكنة. فلا يمكن أن يوجد أي شيء على الإطلاق، إلا إذا وجد الله بوصفه الخالق الأزلي للعالم. إن هناك تعارضاً منطقياً، من منظور فكر الموحدين ومنهم المسلمون بالطبع، بين افتراضنا وجود شيء ما وافتراضنا في الوقت نفسه عدم وجود الله، الكائن الأزلي بالضرورة. إذن، بالنسبة إلى أي عالم ممكن على الإطلاق، لا يمكن إلا أن يوجد الله في هذا العالم الممكن وجوداً أزلياً.

يتضح من تحليلنا السابق أن ما ينطبق على القضية التي تشكل النواة العقدية للمسلم هو أنها قضية لا يمكن أن تكون صادقة إلا إذا صدقت بالضرورة. ولكن ما هي أهمية هذه النتيجة لأغراضنا؟ إن أهميتها تكمن في أن الطبيعة المنطقية لهذه القضية لابد أن تنتقل، بالضرورة، إلى كل ما نشتقه منطقياً منها. فالضرورة وراثية منطقياً

(Logically Hereditary) بمعنى أن مسلمات أي استنباط، عندما تكون ضرورية، فإن ضرورتها تنتقل إلى نتيجته. هذا يعني أنه لا يمكننا أن نستنتج (بالمعنى الاستنباطي للاستنتاج) نتيجة لا تصدق بالضرورة من مسلمات صادقة بالضرورة. إن هذا الأمر يتعلق بطبيعة الاستدلال المنطقي. فإن استدلالنا منطقياً نتيجة ما من مقدمات معينة لا يمكن أن يكون صحيحاً إلا إذا كان تسليمنا بصدق المقدمات وعدم تسليمنا بصدق النتيجة أمراً متناقضاً منطقياً. إن استدلال، مثلاً، النتيجة أن الحديد يتمدد بالحرارة من المقدمتين: "إن المعادن تتمدد بالحرارة" و "الحديد معدن" هو استدلال صحيح، استنباطياً، ومعيار صحته هو أن هناك تناقضاً منطقياً بين تسليم واحدنا بصدق المقدمات وعدم تسليمه بصدق النتيجة. وعندما تتضح هذه المسألة، ما يتضح معها هو أن الحالة التي تكون فيها مقدمات الاستدلال الصحيح صادقة بالضرورة هي حالة تصدق فيها المقدمات في كل العوالم الممكنة. إذن، لا يمكن أن يوجد تأويل للمقدمات تكون بموجبه كاذبة، مما يعني أن الشيء نفسه ينبغي أن ينطبق على النتيجة. فلو افترضنا على سبيل الجدل أن النتيجة ليست ضرورية، بل ممكنة أو جائزة، لكان هذا بمثابة افتراضنا أنه يمكن أن يوجد تأويل لها تكون بموجبه كاذبة. إذن، فإنها ليست صادقة في كل العوالم الممكنة. ولكن ما دمنا نفترض أن المقدمات صادقة في كل العوالم الممكنة، فإن ما يقودنا إليه

الافتراض الأخير مع الافتراض السابق هو أنه يمكن أن تصدق المقدمات دون أن تصدق النتيجة، أي أن هناك عالماً ممكناً تكون فيه المقدمات صادقة والنتيجة كاذبة. وهذا يعني، بدوره أنه لا تناقض في تسليم واحدنا بصدق المقدمات وعدم تسليمه بصدق النتيجة. ولكن لا شك أن هذا يتعارض مع افتراضنا الأصلي أن الاستدلال، موضوع كلامنا هنا. هو استدلال صحيح من الوجهة الاستنباطية. من هنا يتضح، على أساس هذا البرهان بالخلف، أن الصدق الضروري وراثي منطقياً وأنه لا يمكننا، بالتالي، أن نستنبط قضايا غير ضرورية (جائزة أو ممكنة) من قضايا ضرورية.

السؤال الذي لابد من أن نتصدى له الآن هو السؤال المتعلق بالطبيعة المنطقية للقضايا التي تشكل موضوعات اعتقاداتنا العلمية. إن اهتمامنا بهذا النوع من القضايا يعود إلى أن القضايا التي تشكل موضوعات معرفتنا لكيف ينبغي أن تنظم حياتنا السياسية والاقتصادية والاجتماعية ولأية غاية هي قضايا من هذا النوع. فنحن هنا معنيون بقضايا مثل "أن اختيارنا تنظيم المجتمع اقتصادياً على الطريقة الاشتراكية هو أمر مستحسن"، "أن قوانيننا ينبغي أن تنص على معاقبة السارق بقطع يده وبنوال الذكر مثل حظ الأنثيين وبأن تجلد الزانية، .. الخ"، "إن طلب الرخاء الاقتصادي ينبغي ألا يكون على حساب المساواة الاقتصادية أو العدالة الاجتماعية"، "إن النظام

الديمقراطي هو النظام الأمثل". هذا قليل من أمثلة كثيرة عن نوع القضايا التي تهمنا هنا والتي تخص كيفية تنظيمنا لأمورنا السياسية والاجتماعية والاقتصادية وما ينبغي أن نسنه من قوانين أو نتبناه من أنظمة لحياتنا وما أشبه ذلك. وإن هذا النوع من القضايا، لا شك، ذو طابع معياري. والقضايا المعيارية، في نظرنا، حتى عندما تتخذ صورة المبادئ الأساسية الشاملة في الأخلاق، هي، في أفضل حال، قضايا جائزة، لا ضرورية. بمعنى آخر. فهي إذا صدقت لا تصدق في كل العوالم المكنة.

ولكن قبل الخوض في المسألة المتعلقة بالطابع الجائز للقضايا المعيارية، لنحاول، أولاً، أن نفهم أكثر ما هي المكونات الأساسية لاعتقادات من النوع الذي يتعلق بكيفية تنظيم المجتمع سياسياً واقتصادياً واجتماعياً. إن مكوناً أساسياً من مكونات اعتقادات كهذه هي القضايا التي تحدد نوع الغايات الاجتماعية التي ينبغي أن نحققها من وراء تنظيم المجتمع على نحو معين. ومكون أساسي آخر هي القضايا التي تحدد نوع الوسائل التي ينبغي اللجوء إليها لتحقيق الغايات المعنية. وما نفترضه هنا هو أن تنظيم المجتمع على نحو آخر ينبغي أن تواجهه غايات بعيدة، وليس مجرد غايات قريبة، أي غايات مثل تحقيق العدالة الاجتماعية أو المساواة أو السعادة العامة أو الحرية وما أشبه ذلك. فإذا اخترنا، مثلاً، أن ننظم المجتمع على

الطريقة الاشتراكية أو الرأسمالية. فلن يكون ذلك لأن ملكية المجتمع لوسائل الإنتاج، كما هي الحال في النظام الاشتراكي، أو ملكية طبقة لهذه الوسائل، كما في النظام الرأسمالي، هي غاية في ذاتها. فإن هناك غايات أبعد منها نستهدف تحقيقها من وراء اختيارنا لهذا النظام أو ذاك. فقد تكون الحرية هي الغاية الأبعد التي نستهدف تحقيقها والتي تخضع لها كل الغايات الأخرى. أو قد تكون الغاية الأبعد هي السعادة العامة أو العدالة الاجتماعية أو المساواة، أو قد تكون مزيجاً من عدة غايات كالمشار إليها.

إن المعرفة المعيارية (معرفة الغايات) تأتي، إذن، في رأس مكونات المعرفة المطلوبة لتنظيم المجتمع. فحتى نجيب عن السؤال: ما الذي ينبغي أن نفعله في سياق محاولتنا تنظيم أو إعادة تنظيم المجتمع سياسياً واجتماعياً واقتصادياً؟ فإنه مطلوب منا أن نعرف ما هي الغاية أو الغايات الأبعد التي يفترض أن نحققها أو نقترب من تحقيقها من وراء ما نختار فعله في الوضع المعطى. ولكن أن نعرف الأمر الأخير هو أن نعرف ما هي الغايات التي لها الأهمية الاجتماعية القصوى أو التي هي ذات قيمة كاملة. إذن، إن ما نحاول أن نعرفه هو الجواب عن السؤال: ما هي الغاية أو الغايات التي لها أسبقية معيارية على كل الغايات الأخرى؟ وهذا في الواقع يعني أن ما هو مطلوب منا هو أن نعرف أي الغايات هي غايات خلقية أو مسوغة من المنظور الخلقي -

هي التي ينبغي، بالضرورة، أن نحسبها ذات أسبقية معيارية على كل الغايات الأخرى. إن المعرفة المعيارية، من حيث هي، إذن، معرفة خلقية في المقام الأول، تأتي في رأس مكونات المعرفة العلمية.

بالإضافة إلى المعرفة المعيارية، فإن المعرفة المطلوبة لتنظيم المجتمع سياسياً واقتصادياً واجتماعياً تتضمن معرفة الوسائل القمينة بتحقيق الغايات التي اخترناها. والمعرفة الأخيرة هي من نوع المعرفة العلمية التطبيقية. بيد أن هذا النوع من المعرفة يستلزم امتلاك معرفة علمية نظرية، مما يجعل المعرفة التي من النوع الأخير مرتبطة على نحو غير مباشر بمعرفتنا كيفية تنظيم المجتمع. فإذا أردنا أن نعرف، مثلاً، ما هي الوسائل المطلوبة لقيام نظام اجتماعي أكثر إنسانية وعدلاً، على افتراض أن لدينا معايير محددة تحديداً جيداً لما يشكل مجتمعاً أكثر إنسانية وعدلاً، فإنه ينبغي علينا، في هذه الحالة، أن نقرر كيف ننظم المجتمع على مختلف المستويات لتحقيق الغاية التي تستوجبها هذه المعايير. ولكن لا يمكننا أن نعرف كيف ننظم المجتمع لتحقيق الغايات المرجوة قبل أن نعرف شيئاً عن طبيعة هذا المجتمع ومستوى تطوره التاريخي والامكانات التي يزخر بها وجوده ومدى استعداده للتغيير ولامتصاص الخضات التي سيحدثها إدخال تعديلات من نوع معين على بناه الأساسية، وما إلى ذلك. وهذه المعرفة هي، باختصار، معرفة علمية تطبيقية. ولكن معرفة من هذا النوع غير ممكنة، بدورها،

بدون معرفة علمية نظرية حول طبيعة التطور الاجتماعي والتاريخي. بعامة، والقوانين التي تتحكم بالسيرورات الاجتماعية التاريخية، على افتراض أن هناك قوانين كهذه. فكما هو واضح من تحليلنا، فإنه لا يمكننا أن نعرف كيف نعيد تنظيم المجتمع لتحقيق غاية معطاة أو للاقتراب من تحقيقها، إلا إذا كنا في وضع يسمح لنا بأن نعرف أي نوع من المجتمعات هو هذا المجتمع وإلى أي حد يمكن تغييره وما هو نوع مؤسساته وكيف يؤثر بعضها على بعض. وأن نمتلك معرفة من النوع الأخير هو أمر يستوجب مقدماً امتلاكنا لمعرفة علمية نظرية من النوع الاجتماعي - التاريخي.

السؤال الذي يعنينا الآن هو السؤال المتعلق بالطبيعة المنطقية للقضايا التي تشكل موضوعات معرفتنا لكيفية تنظيم شؤوننا السياسية والاجتماعية والاقتصادية لأية غاية. هذه القضايا، كما رأينا، تنحل إلى نوعين أساسيين، النوع العملي والنوع المعياري. لنأخذ أولاً القضايا التي هي من نوع علمي. إن الطبيعة الممكنة أو الجائزة لهذا النوع من القضايا لا تبدو موضع شك من قبل أحد. في الواقع، يبدو أن المعيار الأساسي لما إذا كانت قضية ما ذات مدلول علمي هو ما إذا كانت هذه القضية من النوع الذي يمكن دحضه من حيث المبدأ. وهذا لا يعني فقط أن القضية العلمية هي من النوع الذي يمكن تصور شروط مولدة لأدلة داحضة له، مهما كانت الأدلة التي تدعمه بالفعل قوية، ولكن

يعني أيضاً أن القضية العلمية هي من النوع الذي يمكن تصور شروط يكون في ظلها كاذباً، حتى لو افترضنا صدقه أو معرفتنا لصدقه. والقول الأخير يتضمن أمرين، وهما أن القضية العلمية، على افتراض أنها صادقة، كان ممكناً لها ألا تكون صادقة، وأنها لو كانت كاذبة، لكان ممكناً لنا أن نعرف أنها كذلك.

إن هذا التأويل للقضايا العلمية أمر لا مفر منه، حتى من وجهة نظر دينية. فإن، القضايا العلمية، في أفضل حال، هي قضايا تعبر عن قوانين سببية. ولذلك فإن إسناد طبيعة ضرورية لهذه القضايا يتعارض مع النظر إلى الله على أنه كلي القدرة. فإن الله، بحكم كونه كلي القدرة بالضرورة، لا يخضع ولا يمكن أن يخضع لقوانين سببية، وبالتالي فإنه يملك أن "يعلق" هذه القوانين ساعة يشاء. ولكن لو كانت القوانين السببية ضرورية، لما كانت خاضعة للإرادة الإلهية. لا يجدي هنا أن نقول إن الله، حتى وإن كان للعلاقات السببية طابع ضروري، يظل هو الخالق للأسباب، وبالتالي فلولا خلقه لها لما وجدت نتائجها. وأن نفترض أن العلاقات السببية ذات طابع ضروري هو أن نقول أن النتيجة تنبع بالضرورة من طبيعة السبب. من الواضح، إذن، أنه لا يمكن الاكتفاء بجعل علل الأشياء خاضعة للإرادة الإلهية، بل يجب أن نتخطى هذا لنجعل حتى العلاقة بين هذه العلل ومعلولاتها خاضعة لهذه الإرادة، وإلا نجعل المستقبل برمته، بعد خلق

الله لعلل الأشياء، خارج إطار القدرة الإلهية. لا مهرب، إذن، من الاستنتاج بأن القدرة الإلهية الكلية، لأنها تعني في ما تعني القدرة على "تعليق" أو تعطيل القوانين السببية، يستوجب الاعتقاد بوجودها منطقياً النظر إلى القوانين الطبيعية على أنها غير ضرورية. وإذا أضفنا الآن أن وجود الأشياء والوقائع، كائنة ما كانت، غير ضروري، فإن كل قضية ذات مدلول علمي هي قضية غير ضرورية (جائزة)، لأن كل قضية من هذا النوع إما تثبت وجود شيء ما أو واقعة ما أو تثبت علاقة سببية ما بين أنواع الأشياء أو أنواع الوقائع.

لننتقل الآن إلى القضايا المعيارية. إن هذا النوع من القضايا، وإن كان لا يوجد اتفاق حول طبيعته المنطقية، كما هو الحال بالنسبة إلى القضايا العلمية، فإنه يبدو من الصعب جداً، في نظري، تأويل هذا النوع من القضايا على أنه ضروري[22]. وأن الحقائق المعيارية، على افتراض وجود حقائق كهذه، تعتمد على أشياء كثيرة. إنها، مثلاً، تعتمد على كون الطبيعة الإنسانية والحاجات هي ما هي، وتعتمد على الشروط الاجتماعية والتاريخية للإنسان. ولكن لا شك مطلقاً في أن الطبيعة الإنسانية والحاجات وكذلك الشروط الاجتماعية والتاريخية لوجود الإنسان ليست ضرورية أو ثابتة على نحو مطلق. فقد كان ممكناً لها أن تكون غير ما هي، وأنه أيضاً أمر ممكن لها أن تختلف في المستقبل عما هي عليه الآن. وبما أن القضايا المعيارية، إذا كانت

صادقة، لا تكون كذلك باستقلال عن هذه الشروط. فإنه كان ممكناً، إذن، لهذه القضايا أن تكون كاذبة، لأنه كان ممكناً لهذه الشروط أن تكون مختلفة.

إذا صح ما نقوله عن القضايا العلمية والمعيارية من أنها جائزة وليست ضرورية، فليس فقط من الخطأ أن نفترض، بل من غير المتماسك منطقياً أيضاً أن نفترض، أن هذه القضايا يمكن اشتقاقها منطقياً من القضية المكونة للنواة العقدية للإسلام. فالأخيرة، كما بينا، هي قضية ضرورية، والضرورة صفة وراثية منطقياً. وإذا كانت معرفتنا لكيفية تنظيم شؤوننا الدنيوية من سياسية واجتماعية واقتصادية ولأية غاية ترتد إلى مكونين أساسيين هما المكون العلمي والمكون المعياري، فمن غير المتماسك منطقياً أن نفترض أن النواة العقدية للإسلام وحدها تفرض وجود علاقة بينه وبين السياسة والاجتماع والاقتصاد.

قد يعترف واحدنا أن القضايا العلمية ليست ضرورية، بل وقد يعترف أيضاً أن بعض الأحكام المعيارية مثل الأحكام التي تتعلق بما هو العقاب المناسب لجريمة مع نوع معين، أو بكيف يجب أن يوزع الميراث بين الذكور والإناث من الورثة، ليست ضرورية. ولكن، مع ذلك، قد يصر واحدنا على أن هناك عنصراً ضرورياً في معرفتنا العملية، وهو العنصر الذي تمثله المبادئ الخلقية العامة التي تشتق

الأحكام المعيارية الأقل شمولية منها ومن معرفتنا للوضع الإنساني وطبيعته وشروطه، وعملية الاشتقاق هذه تتجنب أغلوطه اشتقاق الجائز من الضروري، لأن من بين المقدمات التي تشتق منها نتائجنا في هذه الحالة مقدمات جائزة تتعلق بالوضع الإنساني، (بطبيعته وشروطه). وما هو متضمن في النواة العقدية للإسلام، كما قد يدّعي واحدنا، هي هذه المبادئ الأخلاقية العامة.

إن اعتبار المبادئ الأخلاقية العامة ضرورية واعتبارها وحدها قابلة للاشتقاق منطقياً من القضية المكونة للنواة العقدية للإسلام يجنبنا، لا شك، أغلوطة اشتقاق الجائز من الضروري، إنما هذا ينقلنا إلى مشكلة من نوع آخر. ففي إسباغنا طابعاً ضرورياً على هذه المبادئ، فإننا نجعلها مستقلة منطقياً عن الاعتقادات التي هي من نوع غير خلقي، أدينية كانت أم غير دينية. إن الضمان الوحيد لصدقها، على افتراض أنها ضرورية، هو شيء يتعلق بسمات منطقية خاصة بطبيعتها، سمات تجعل عدم التسليم بها أمراً متعذراً منطقياً أو مفهومياً. وهذا، لا شك، يعني ليس فقط أنها لا تجد أساسها في أي دين، بل يعني أيضاً أن استلهامها لغرض تنظيم أمورنا الدنيوية لا يمكن أن يكون شأنا إسلامياً أكثر منه شأنا مسيحياً ,أو بوذياً، أو وثنياً، إنه شأن عقلي، وبالتالي إنساني عام.

كيف يمكن تجنب المشكلة الأخيرة؟ إذا عدنا إلى افتراضنا الأصلي أن القضايا التي تشكل موضوعات المعرفة العملية، العلمية منها والمعيارية، هي قضايا جائزة فإننا نتجنب المشكلة الأخيرة، ولكن كيف يمكننا الآن أن نتجنب أغلوطة اشتقاق الجائز من الضروري؟ قد يبدو أن الطريقة لتجنبها هي أن ننظر إلى المعرفة العملية، ليس على أنها شيء نشتقه بصورة مباشرة من النواة العقدية للإسلام، بل من معرفتنا لما يأمرنا به الله، كمسلمين، ولما ينهانا عنه. وهنا نفترض، بصورة مضمرة، أن ما يريده منا الله ينبع من إرادته الحرة، ولا يمكن إسباغ طابع ضروري عليه كالذي نسبغه على الماهية الإلهية. ولذلك فإننا بهذا نتجنب أغلوطة اشتقاق الجائز من الضروري ونحافظ، في الوقت نفسه، على خصوصية الإسلام لجهة علاقته بالسياسة والاجتماع والاقتصاد. فالمسألة الأساسية هنا هي أن الله خصنا نحن المسلمين، من دون سوانا من الموحدين، بمهمة تنظيم المجتمع الكامنة في علاقته بالسياسة والاجتماع والاقتصاد. ومن الواضح أيضاً أن هذه الخصوصية تجد تفسيرها، بحسب وجهة النظر التي نعالجها الآن، فيما أراده منا الله كمسلمين. ولأن هذه الإرادة حرة بصورة تامة ولا تخضع، بالتالي، لمقولة الضرورة، فإن اشتقاقنا لأحكام معيارية جائزة من معرفتنا لما يريده منا الله لا يرتكب أغلوطة اشتقاق الجائز من الضروري.

إن الموقف الأخير معرض لشتى الاعتراضات القوية. فالإرادة الإلهية، كما لا بد من أن يتضح لنا من قيامنا بتحليل بسيط لطبيعة الألوهية، هي إرادة لا يمكن أن تعمل بصورة عشوائية، بل تعمل بمقتضى العقل. فالله، وإن كان كامل الحرية، إلا أنه، بالضرورة، لا يختار، في أية حالة من الحالات، ما تشير الاعتبارات العقلانية إلى كون اختياره أسوأ على وجه الإجمال من عدم اختياره. وإنه أيضاً، بالضرورة، يختار ما تشير الاعتبارات العقلانية إلى كون اختياره أفضل على وجه الإجمال من عدم اختياره. إن حريته التامة تعني فقط عدم خضوع أفعاله لعوامل من خارجه؛ إنه يعمل باستقلالية مطلقة. غير أن هذا لا يعني أنه لا يأخذ معرفته للظروف والشروط المتوافرة في الاعتبار في ما يختاره. كذلك فإنه لا يعني أن كل ما يختاره إنما يختاره بالضرورة، لأن ليست كل الحالات من النوع الذي تشير فيه الاعتبارات العقلانية إلى أن اختيار (أو عدم اختيار) القيام بفعل ما هو أفضل "أو أسوأ" على وجه الإجمال من عدم اختياره (أو اختياره).

إن اختيار تقييد البشر على نحو معين (أي بواسطة قواعد معينة، خلقية أو غير خلقية)، على افتراض أنه اختيار تفرضه الاعتبارات العقلانية، لا بد، إذن، أن يأخذ في الاعتبار ظروف البشر وشروط حياتهم وأحوال معاشهم، إلخ. وفي هذه الحالة، لا يمكن تأويل القواعد التي يختار الله تقييد البشر بواسطتها على أنها صالحة لكل

زمان ومكان: ينبغي أن تفهم على أنها تعبير عن أوامر إلهية شرطية، لا مطلقة. ولذلك فإنها لا يمكن أن تكون جزءاً من الإسلام كعقيدة دينية، لأن الإسلام، كعقيدة دينية، كوني، بينما القواعد المعنية لا يمكن كوننتها بحكم طبيعتها النسبية. إذن، ليس مرفوضاً فحسب أن نعتبرها قابلة للاشتقاق من النواة العقدية للإسلام، بل إنه مرفوض أيضاً أن نعتبرها جزءاً من الإسلام كعقيدة دينية. وإذا كانت هذه القواعد هي التي تشكل حلقة الوصل الأساسية بين الإسلام والسياسة (بمعنى أن أمر الله لنا بتطبيقها هو الذي يحتم علينا أن نتجه كمسلمين في اتجاه إقامة دولة إسلامية)، فإنه لا علاقة ضرورية بين الإسلام والسياسة.

بإمكاننا أن نوضح المسألة الأخيرة على نحو آخر. إن الإسلام، بحكم طبيعته، كوني، أي أن عقيدته موجهة لكل الشعوب في كل الأمم وكل العصور. وهي لا ترتبط بشروط البشر الاجتماعية والتاريخية والثقافية والجغرافية، أو أي شروط ممكنة سواها. إذن، لا عنصر يمكن اعتباره من مكونات هذه العقيدة، إلا إذا كان قابلاً للكوننة. هذا من جهة، ومن جهة ثانية، فإن الدعوة لإقامة دولة إسلامية، على افتراض وجود دعوة كهذه في الإسلام، هي دعوة لتنظيم شؤوننا السياسية والمدنية بمقتضى قواعد الجزء الحياتي من الشريعة

الإسلامية، ألا وهي القواعد التي يمكن اعتبارها، مجتمعة، من خصوصيات الإسلام، مما يشكل السبب الرئيسي لحسبان الدولة التي تقوم على هذه القواعد دولة إسلامية، لا من نوع آخر. إذن، إن علاقة الإسلام بالسياسة، على افتراض وجود علاقة كهذه، هي علاقة تجد تفسيرها في أن الإسلام يدعو إلى إقامة دولة على أساس القواعد المعنية. ولكن القواعد المعنية، لأنها نسبية اجتماعياً وتاريخياً وثقافياً، هي بحكم طبيعتها، قواعد لا يمكن كوننتها، إذن، ينبغي أن نفهم دعوة الإسلام، على افتراض وجود هذه الدعوة لإقامة دولة على أساس هذه القواعد، على أنها دعوة موجهة للذين تسمح شروطهم الاجتماعية والتاريخية والثقافية بتطبيق القواعد المعنية. هذه الدعوة، إذن، لا يعقل أن تكون موجهة لكل الشعوب في كل الأمم وكل العصور، وبالتالي فإنها ليست مما يمكن اعتباره عنصراً مكوناً للعقيدة الدينية للإسلام، لأن الأخيرة كونية. إن المشكلة التي نواجهها هنا هي كيف نوفق بين قولنا، من جهة، بخصوصية الإسلام لجهة علاقته بالسياسة والاجتماع والاقتصاد، وقولنا، من جهة ثانية، إن العلاقة بين الإسلام والسياسة والاجتماع والاقتصاد هي علاقة ضرورية. فإذا كانت خصوصية الإسلام المزعومة تقوم على أن القواعد التي يفترض تنظيم الدولة على أساسها قواعد خاصة بالإسلام، فإن هذه القواعد ترتبط

بالإسلام الثقافي، لا الإسلام الديني. وهنا نجد القواعد التي تنتمي إلى الجزء الحياتي من الشريعة والتي تنظم المعاملات. غير أن هذه القواعد نسبية. إذن، هنا تحل مشكلة الخصوصية إنما على حساب الشق الآخر من الأطروحة الأساسية للإسلاميين، أي الشق المتعلق بالطابع الضروري المزعوم لعلاقة الإسلام بالسياسة والاجتماع والاقتصاد.

هل يمكننا أن نحافظ على هذا الشق الآخر من أطروحة الإسلاميين دون المساس بالشق المتعلق بخصوصية الإسلام؟ قد يبدو لبعضهم أن الطريقة للتوفيق بين شقّي الأطروحة المعنية تكمن في العودة إلى الاقتراح القاضي بجعل المبادئ العامة التي تقوم عليها أحكام الشريعة الخاصة بالمعاملات، لا هذه الأحكام بالذات، هي التي تشكل همزة الوصل الأساسية بين الإسلام، من جهة، والسياسة والاجتماع والاقتصاد، من جهة ثانية. فنحن نعرف من دراستنا لتاريخ الفقه الإسلامي أن هناك مذاهب فقهية دعت إلى جعل مبادئ عامة مثل مبدأ العمل بالمعروف والنهي عن المنكر أو مبدأ لا ضرر ولا ضرار هي الأساس لأحكام الشريعة التي تنظم المعاملات. وإذا سلمنا الآن بما ذهب إليه أصحاب هذه المذاهب الفقهية، فبأي معنى يمكن لهذا أن يساهم في إضعاف تحليلنا السابق؟ الجواب، كما يبدو للوهلة الأولى، هو على النحو الآتي: قد تكون قواعد الشريعة الخاصة بالمعاملات نسبية بالمعنى

الذي أوردناه، إلا أن المبادئ العامة ليست كذلك، إنها، قابلة للكوننة. وإذا فهمنا الآن بدعوة الإسلام لإقامة دولة إسلامية على أنها دعوة لتنظيم الدولة وفق القواعد التي تملي المبادئ العامة المعنية تبنيها في ظل الظروف التي نجد أنفسنا فيها، فإن هذه الدعوة، بحسب هذا التأويل لها، يمكن فهمها، بدون أن نزج بأنفسنا في أية مفارقات، على أنها قابلة للكوننة. وهذا بدوره، يعني أنه يجوز النظر إلى هذه الدعوة على أنها جزء من عقيدة الإسلام الكونية.

إن الموقف الأخير لا ينجح، في نظري، في التوفيق بين شقي أطروحة الإسلاميين. حتى نفهم لماذا، لنأخذ في البداية الشق المتعلق بالخصوصية. كيف، وبأي معنى، يمكن للمبادئ العامة أن تكون مبادئ إسلامية، أي خاصة بالإسلام دون سواه؟ فإذا كانت هذه المبادئ كونية ـ وهذا ما لا مهرب من افتراضه هنا ـ فهي ليست مجرد مبادئ تنطوي عليها ثقافة مجتمع معين (المجتمع الإسلامي في هذه الحالة) في ظل ظروف وشروط تاريخية معينة. بمعنى آخر، لا يمكن أن تكون فقط جزءاً من محتوى الإسلام الثقافي. إن طابعها الكوني يقود إلى واحدة من نتيجتين: إما هذه المبادئ في واقع الأمر، مشتركة بين كل الثقافات على مختلف الشروط التاريخية التي نجد هذه الثقافات فيها وإما هي غير مشتركة بين كل هذه الثقافات وإنما ينبغي أن تكون مشتركة بينها جميعاً. إذا أخذنا بالبديل الأول، وهو ما يعرف في

الأدبيات الفلسفية بالكونية الثقافية (Cultural Universalism)، فلا يمكننا أن نحسب هذه المبادئ خاصة بالإسلام، فإنها، من منظور البديل الأول، ليست مبادئ إسلامية أكثر منها مبادئ مسيحية أو بوذية أو حتى وثنية. وإذا أخذنا بالبديل الثاني، وهو ما يعرف، في الأدبيات الفلسفية، بالنظرية الكونية الأخلاقية (Ethical Universalism) أو المذهب المطلق في الأخلاق (Ethical Absolutism)، فإن ما نفترضه، في هذه الحالة، هو أن هذه المبادئ العامة هي المبادئ الواجبة عقلاً، أي أنها المبادئ التي يفرض العقل تبنّيها من قبل جميع البشر، بغض النظر عن ظروفهم الزمانية والمكانية. وهذا يعني أن كل من يُحكِّم عقله في الأمور لابد أن يصل عاجلاً أو آجلاً إلى معرفة صحة هذه المبادئ، وهذا أمر لا علاقة له بما إذا كان مسلماً لم يكن. إذن، فإن استفهام هذه المبادئ، في تنظيمنا لشؤون حياتنا السياسية ـ المدنية لا يمكن أن يكون شأنا إسلامياً أكثر منه شأنا مسيحياً أو شأنا هندوسياً أو بوذياً أو وثنياً أو إلحادياً. والدولة التي نقيمها على أساس القواعد المستمدة من هذه المبادئ ليست دولة إسلامية أكثر مما هي دولة مسيحية أو بوذية أو علمانية. من الواضح، إذن، أن المبادئ المعنية هنا لا يمكن أن تكون خاصة بالإسلام، إلا إذا رفضنا كلا من الكونية الثقافية والكونية الأخلاقية. ولكن هذا الرفض، بدوره، هو بمثابة اعتراف من قبلنا بأن هذه المبادئ

لا تقبل الكوننة، وبالتالي فهي مبادئ نسبية، ثقافياً وأخلاقياً. وهكذا فلا مهرب هنا من التضحية بالشق الآخر من أطروحة الإسلاميين الذي يقضي بالنظر إلى علاقة الإسلام بالسياسة والاجتماع والاقتصاد على أنها علاقة ضرورية.

إنّ المفكرين الإسلاميين مواجهون، إذن، بإحراج منطقي حاد. إما الدعوة لإقامة دولة إسلامية هي دعوة لإقامة الدولة على أساس مبادئ خلقية عامة مستقلة عن الظروف الثقافية للبشر أو هي دعوة لإقامة الدولة على أساس مبادئ مستمدة من الإسلام الثقافي. إذا اخترنا البديل الأول، إذن، لأن المبادئ الخلقية العامة ليست من خصوصيات الإسلام، فإن الدولة التي تنظم على أساسها لا يمكن اعتبارها، لهذا السبب وحده، ذات خصوصية إسلامية. وإذا اخترنا البديل الثاني، إذن، لأن المبادئ في هذه الحالة هي من خصوصيات الإسلام، فإن الدعوة لتنظيم الدولة على أساسها لا تقبل الكوننة. وإذا لم تكن تقبل الكوننة، فإنها ليست دعوة في صلب العقيدة الإسلامية، لأن الأخيرة كونية. أما دعوة الإسلام لإقامة دولة ليست بالضرورة دعوة لإقامة دولة ذات خصوصية إسلامية، أو هي ليست دعوة في صلب العقيدة الإسلامية.

قد يقترح بعضهم، لتجنب الإحراج الأخير، أنه يجب أن ننظر إلى شق أطروحة الإسلاميين المتعلق بالخصوصية على أنه يرد الخصوصية

المعنية ليس إلى طبيعة القواعد أو المبادئ التي ينبغي إقامة الدولة عليها، بل إلى كون الله أمر المسلم، من دون سواه من العباد، بتطبيق هذه القواعد أو المبادئ على المستوى السياسي - الاجتماعي - الاقتصادي. قد تكون الأخيرة مشتركة بين كل البشر وليست خاصة بالإسلام، إنما ما ينبغي أن نقوله، بناء على الاقتراح الحالي، هو أن الله اختص المسلمين وحدهم بمهمة تنظيم شؤون حياتهم السياسية - المدنية على النحو الذي يتلاءم مع مستلزمات هذه القواعد أو المبادئ.

من الطبيعي أن نتساءل هنا لماذا اختص الله المسلمين وحدهم بالمهمة الأخيرة. فإن اختيارهم للقيام بهذه المهمة لا يمكن أن يكون شأناً عشوائياً، بل لابد أن يجد تفسيره إما في عوامل ذاتية أو في عوامل موضوعية أو في مزيج من هذين النوعين من العوامل. بصورة أكثر تحديداً، ما قد يفسر اختيارهم لهذه المهمة هو أنهم أكثر كفاية على تحقيقها بسبب مزاياهم الذاتية (أي أنهم، مثلاً، أكثر فهما للقواعد التي يفترض إقامة الدولة عليها ولمستلزماتها ولكيفية تطبيقها). أو ما قد يفسر اختيارهم لهذه المهمة هو شيء يتصل بنوع الظروف الموضوعية التي أحاطت بالمجتمع الإسلامي في بداية تكوّنه وأوجبت أن يكون تطبيق القواعد المعنية من نصيب المسلمين، لا سواهم. أو قد نجد هذا التفسير في نوع ظروفهم الموضوعية إضافة إلى

مزاياهم الذاتية التي تجعلهم أكثر كفاية من سواهم على القيام بالمهمة المذكورة. ولكن من الواضح أنه كائناً ما كان البديل الذي نلجأ إليه هنا لتفسير إيكال الله إلى المسلمين وحدهم القيام بالمهمة المعنية، فإن العوامل التي تشكل مادة التفسير جائزة وليست ضرورية. فالمزايا الذاتية المشار إليها أو سواها ليست أزلية ومستقلة عن الشروط الزمانية والمكانية. فإذا كان المجتمع من مزاياه الذاتية ما يجعله أكفى من المجتمعات الأخرى للقيام بمهمة معينة. فإن هذا لا يشكل واقعة ضرورية. وإن ما ينطبق على المجتمع المعني في ظل ظروف معينة قد لا ينطبق عليه في ظل سواها، وما يميزه الآن من مزايا قد يفقده في وقت لاحق. وواضح أيضاً أن ما ينطبق على العوامل الذاتية ينطبق على العوامل الموضوعية. الشروط الموضوعية متغيرة، لا شك، ولذلك فإن المهمات التي توجب هذه الشروط قيام جماعة ما بها هي مهمات عابرة تنتهي بزوال هذه الشروط. وما ينطبق على العوامل الذاتية والموضوعية، منفردة، لجهة كونها جائزة، لا ضرورية، ينطبق عليها أيضاً مجتمعة. من هنا يتضح أنه كائناً ما كان البديل الذي نلجأ إليه للتفسير، في السياق الحالي، فإن ما ننجح بتحقيقه، في أفضل حال، هو الحفاظ على الشيء المتعلق بالخصوصية من شقي أطروحة الإسلاميين. غير أن الثمن لهذا النجاح هو التخلي عن الشق الآخر

لهذه الأطروحة الذي يقضي بجعل علاقة الإسلام بالسياسة والاجتماع والاقتصاد علاقة ضرورية. فمما لا شك فيه، في ضوء تحليلنا الأخير، أنه لا يمكننا أن نقول، بناء على الاقتراح الحالي الذي يشكل مدار نقاشنا، إن الله أوكل إلى المسلمين، دون سواهم، مهمة إقامة دولتهم وفق قواعد معينة، بغض النظر عن الظروف الزمانية والمكانية التي يجدون أنفسهم فيها. إن علاقة الإسلام بالسياسة، إذن، بناء على الاقتراح الحالي، هي علاقة توجبها ظروف زمانية ومكانية من نوع معين، ولا يمكن فهمها على أنها علاقة ضرورية.

ولكن لنفترض الآن على سبيل الجدل أن بإمكان المفكرين الإسلاميين تجنب الصعوبات التي أثرناها، فهل فرغت جعبتنا؟ الجواب هو بالنفي. تبقى هناك صعوبة أخرى ذات طابع إبستمولوجي، ألا وهي الصعوبة النابعة من أسبقية الأخلاق على الدين. إن هذه الأسبقية هي، في المقام الأول، أسبقية ابستمولوجية بمعنى أن معرفتنا لما هو خير أو شر، حق أو باطل، جميل أو قبيح، واجب أو غير واجب، تجد أساسها في مبادئ أو معايير مستقلة منطقياً عن المعرفة الدينية[23]. وهذا يعود، كما سنبين بشيء من التفصيل بعد حين، إلى كون المعرفة الدينية تفترض مسبقاً المعرفة الخلقية. وإذا صح ما نقوله بخصوص أسبقية الأخلاق ابستمولوجياً

على الدين، فإن معرفتنا لما ينبغي أن نفعله على مستوى تنظيم شؤوننا السياسية ـ المدنية، على افتراض أنها تجد أساسها الأخير في المبادئ الخلقية العامة، كما يصر الإسلاميون أنفسهم، فإن معرفتنا هذه مستقلة منطقياً عن المعرفة الدينية. ولكن هذا يعني، على وجه التحديد، أن معرفتنا لما ينبغي أن نفعله على المستوى السياسي ـ المدني، أي لما ينبغي أن نختاره نظاماً لحياتنا السياسية ـ الاجتماعية ـ الاقتصادية، هي معرفة مستقلة منطقياً عن القضية المكونة للماهية العقدية للإسلام، لأن القضية الأخيرة وما يترتب عليها منطقياً من نتائج هي ما يشكل موضوعات المعرفة الدينية للمسلم. إن الأسبقية الابستمولوجية للأخلاق على الدين هي، إذن، في أساس الاستقلالية المنطقية للمعرفة العملية المطلوبة على المستوى السياسي ـ الاجتماعي ـ الاقتصادي عن المعرفة الدينية، وبالتالي عن معرفتنا للقضايا المكونة للنواة العقدية للإسلام وما يترتب على هذه القضايا. وهي، لهذا السبب بالذات، الأساس لنفي أطروحة الإسلاميين في شقيها. إنها، لا شك، الأساس لنفي الشق المتعلق بالخصوصية فالاستقلالية المنطقية لهذه المعرفة العملية عن المعرفة الدينية تعني أنها ليست شأناً خاصاً بالإسلام أكثر منها شأناً خاصاً بالمسيحية أو البوذية. إنها بهذا تصبح شأناً غير ديني (non-Religious)، وبالتالي فلا يعقل أن تكون من

خصوصيات أي دين من الأديان. ولكن إذا اعترفنا أنها شأن غير ديني، فإن هذا بمثابة اعترافنا أنها لا ترتبط، بالضرورة، بالنواة العقدية للإسلام. وهكذا يتضح أن الأساس لنفي الشق المتعلق بالخصوصية في أطروحة الإسلاميين هو أيضاً الأساس لنفي الشق الآخر الذي يقضي بالربط على نحو ضروري بين الدين والدولة في الإسلام.

الحالة الثانية

الإنسان عاجز عن اختيار النظام الصالح لحياته بدون توجيه إلهي

إن القول بأسبقية الأخلاق إبستومولوجياً على الدين ينقلنا إلى الحالة الثانية من حالات اللامعقولية في فكر الإسلاميين. هذه الحالة تتعلق بافتراض المفكرين الإسلاميين، من جهة، أن الإنسان ليس قادراً، بدون توجيه إلهي، على تدبير شؤون دنياه ومعرفة كيفية تنظيم حياته السياسية ولأية غاية، وافتراضهم، من جهة ثانية، أن الإنسان قادر على أن يعرف الله. إن الافتراض الأول يكاد يكون مشتركاً بين كل منظري الصحوة الإسلامية. فإن ادعاء سيد قطب في كتابه **الإسلام ومشكلات الحضارة** أن العودة إلى الإسلام، أي المنهج الرباني، هو الحل لمشكلات الإنسان، لأن الإنسان، مهما بلغ من العلم والفهم، يظل عاجزاً عن أن يعرف كيف ينظم حياته وما هو النظام الأفضل له، إن ادعاءه هذا يعكس إلى حد كبير فكر الإسلاميين، بعامة[24]. إن محمد أحمد خلف الله الذي بذل مجهوداً كبيراً في دراسة الحركات الإسلامية المعاصرة يشاطرنا هذا الرأي، إذ يقول "ولعل أهم الأفكار التي تلاقت عندها الجماعات كلها هي فكرة العدالة الإلهية وفكرة عجز الإنسان عن وضع النظم التي يكتب لها الاستمرار

والبقاء عند ممارسة الحياة على أساس منها، وأن القادر على ذلك هو المولى سبحانه وتعالى ومن هنا كان لابد من أن يمارس الإنسان حياته على أساس من المنهج الرباني، والنظام الإلهي"[25].

ليس واضحاً من كتابات المفكرين الإسلاميين كيف يفهمون تماماً عجز الإنسان عن وضع النظم الصالحة لحياته. هل هو عجز نظري أم مجرد عجز تفرضه نواقص ثابتة في الطبيعة البشرية؟ ما هو مرجح هو أنهم لا يفهمونه على أنه عجز عملي. فالعجز العملي ناشئ عن موانع ذاتية أو موضوعية يمكن إزالتها من حيث المبدأ. وعجزنا، مثلاً، عن إرسال إنسان إلى زُحل هو عجز من هذا النوع. إن التكنولوجيا الحاضرة لا تسمح بعد بتحقيق هذا الأمر، ولكن لا شيء يمنع من حيث المبدأ أن نطور هذه التكنولوجيا إلى الحد الذي يجعلنا قادرين على إرسال إنسان إلى زحل، مثلما أرسلنا إنساناً إلى القمر. العجز العملي، إذن، ناتج عن عوامل يمكن التغلب عليها، ولذلك فهو عجز نسبي. ولكن ما يبدو أنه ينطبق على عجز الإنسان عن وضع النظم الصالحة لحياته، من منظور المفكرين الإسلاميين، هو أنه عجز دائم. إن مطالبتهم الإنسان أن يمارس "حياته على أساس من المنهج الرباني، والنظام الإلهي" ليست مرتبطة بظروف الإنسان وأحوال حياته وشروط ثقافته. بمعنى آخر، فإنهم لا يدعون الإنسان إلى العودة

إلى المنهج الرباني لأن هذا هو ما تفرضه ظروفه الحالية، بل أن ما يفترضونه هو أن هذه العودة إلى المنهج الرباني هي العمل الصحيح، بغض النظر عن الظروف التي يجد الإنسان نفسه فيها. إن الله، وليس الإنسان، هو القادر على وضع النظم الصالحة لحياة الإنسان. وبمجرد أن نفهم المسألة على النحو الأخير، يتضح لنا أن القدرة على معرفة ما هو صالح وغير صالح من أنظمة لحياة الإنسان هي لله وحده وأن عجز الإنسان، بالتالي، عن أن يعرف ما هو صالح أو غير صالح منها هو عجز لا يرتبط بظروفه، بل يرتبط بطبيعته.

ولكن يبقى غير واضح هنا ما إذا كان ارتباط هذا العجز بطبيعة الإنسان يعني أنه عجز نظري أو عجز طبيعي. إذا أخذنا طبعاً بالتأويل الذي تكون المعرفة بمقتضاه معرفة تجد أساسها الأخير في المعرفة الدينية - وهو التأويل الذي تفرضه أطروحتهم القاضية بفهم علاقة الإسلام بالسياسة على أنها علاقة منطقية أو مفهومية - فإن ما يتبع من هذا هو أن العجز المعني هو عجز نظري. ما يعنيه هذا هو أن الإنسان، بالضرورة المنطقية، وليس لأسباب تتعلق بظروفه المتغيرة، أو حتى بعناصر ثابتة في وجوده، غير قادر، بدون العودة إلى الله، على أن يعرف ما الذي عليه أن يختاره من نظم لحياته. هنا ما علينا أن نفترضه هو أن تعذر حصول الإنسان على معرفة عملية أو معرفة

معيارية، إلا إذا اشتق هذه المعرفة من مسلمات دينية، هو أمر تفرضه الطبيعة المنطقية للمعرفة السابقة. وليس الطبيعة البشرية وما يعتورها من نواقص.

على أن هناك تأويلاً آخر لوجهة نظرهم يقضي بأن يكون عجز الإنسان عن معرفة ما الذي يختاره من نظم لحياته مجرد عجز طبيعي. المقصود بالعجز الطبيعي هنا ذلك العجز الذي تفرضه الطبيعة البشرية، وليس ظروف الإنسان المتغيرة، من جهة، أو طبيعة المعرفة العملية، من جهة ثانية. إن الإنسان، بمعنى آخر، عاجز عن معرفة ما الذي عليه أن يختاره من نظم لحياته لأسباب (نواقص) تتعلق بالطبيعة البشرية ذاتها. وهنا نفترض أن العجز المعني عجز دائم لأنه يجد تفسيره في عناصر هي من مكونات الطبيعة البشرية الثابتة. إن هناك موانع تفرضها الطبيعة البشرية الثابتة تحول دون وصول الإنسان، بمفرده، إلى قرارات صحيحة بخصوص ما الذي ينبغي اختياره من نظم لحياته.

لا أهمية لأغراضنا هنا لما إذا كان علينا أن نفهم هذا العجز المزعوم للإنسان على أنه عجز نظري أو مجرد عجز طبيعي. المهم هي النتائج المترتبة على افتراض هذا العجز، فما هي أهم هذه النتائج؟

حتى نفهم كيف نجيب عن هذا السؤال، لنعد إلى ما قلناه في مكان آخر من هذه الدراسة عن مكونات المعرفة العملية، أي المعرفة المطلوبة

لتنظيم شؤون دنيانا السياسية ـ الاجتماعية ـ الاقتصادية. رأينا أن هناك مكونين أساسيين للمعرفة الأخيرة، المكون العلمي والمكون المعياري. ولذلك فإن ادعاء المفكرين الإسلاميين أن الإنسان عاجز عن معرفة كيفية تنظيم شؤون دنياه بدون توجيه إلهي يعني أمراً من أمور ثلاثة: إما هو عاجز فقط عن أن يعرف ما هي الوسائل المطلوبة لتحقيق غايات معينة، أو هو عاجز فقط عن معرفة الغايات التي ينبغي تحقيقها، أو عاجز عن معرفة الوسائل والغايات معاً. غير أن ما هو مرجح هنا هو أن البديل الأول ليس البديل الذي يقبض على الفحوى الأساس لوجهة نظرهم، فإنهم في جعلهم المبادئ الأساسية مستمدة من الدين، كما حاولنا أن نبين سابقاً، يظهرون، لا شك، أن البديل الثاني أو الثالث هو البديل الذي يقبض على الفحوى الأساس لموقفهم.

إن البديل الثاني هو الأقرب إلى وجهة نظرهم، أو ربما الأصح القول أنه الأقرب إلى وجهة نظر أكثريتهم. فقد نجد بينهم من يذهب إلى حد الاعتقاد أن معرفة الوسائل أيضاً ليست بحاجة للإنسان. وهذا، لا شك، متضمن في إدعاء بعضهم أن هناك علم اقتصاد إسلامياً وعلم اجتماع إسلامياً وعلم نفس إسلامياً وما أشبه ذلك، وأن العلوم الاجتماعية لا تستقيم إلا بتزويدها بأساس إسلامي. وما دامت المعرفة العلمية (معرفة الوسائل) المطلوبة لغرض تنظيم شؤوننا الدنيوية هي

المعرفة التي يفترض أن تزودنا بها العلوم الاجتماعية. فإن البديل الثالث يصبح، بالنسبة إلى هؤلاء، البديل الذي يعبر تماماً عن وجهة نظرهم.

المهم لأغراضنا أنهم جميعهم يفهمون عجز الإنسان على أنه، على الأقل، عجزه عن معرفة الغايات التي ينبغي اختيارها. وإذا أخذنا في الاعتبار الآن أن معرفة الغايات (المعرفة المعيارية) هي في نهاية التحليل معرفة خلقية، أي معرفة لما ينبغي خلقياً أن نختاره من غايات، فإن عجز الإنسان المزعوم هنا هو عجزه عن الحصول على معرفة خلقية بدون توجيه إلهي. هذا لا يعني طبعاً أن الأخلاق لم يكن لها وجود قبل الإسلام أو قبل الديانات التوحيدية أو قبل هبوط الوحي على من اصطفاهم الله من البشر لتبليغ رسالته إلينا. إن المسألة التي يثيرها ادعاء المفكرين الإسلاميين أن الإنسان عاجز عن الحصول على معرفة خلقية بدون توجيه إلهي ليست شيئاً يرتبط قط بافتراض وجود أسبقية تاريخية للدين (الوحي على وجه التحديد) على الأخلاق. فالأخلاق كقواعد منظمة للسلوك وللعلاقات بين البشر وكمعايير لتقييم الأفعال والاختيارات وُجدتْ منذ أن وُجد البشر، ولا أحد يدّعي خلاف ذلك. ولكن أن نقول أن الأخلاق وُجدت منذ أن وُجد البشر، وأن نعطيها، بالتالي، الأسبقية، تاريخياً، على الوحي، لا يؤثر لا من قريب ولا من بعيد على ادعاء المفكرين الإسلاميين. إن

القضية الأساسية، بالنسبة إلى هؤلاء، هي القضية المتعلقة بوجود قواعد خلقية صحيحة وبمعرفة البشر لما هي هذه القواعد الصحيحة، وليست قضية متعلقة بمجرد وجود قواعد خلقية أو وجود أخلاق. بمعنى آخر، لا يجوز الخلط هنا بين القول بوجود أخلاق، وبالتالي وجود قواعد خلقية والقول بوجود أخلاق صحيحة. كذلك لا يجوز الخلط بين القول بوجود أخلاق صحيحة والقول بوجود معرفة أخلاقية. فمن جهة، فإن وجود قواعد من النوع الأخلاقي لا يعني، بالضرورة، أن هذه القواعد صحيحة، وإلا لكان علينا أن نعتبر القواعد الأخلاقية السائدة في ثقافة ما صحيحة مثلما هي صحيحة القواعد الأخلاقية السائدة في ثقافة سواها، على الرغم من أن ما تبيحه (أو لا تبيحه) قواعد الثقافة الأولى قد لا تبيحه (أو تبيحه) قواعد الثقافة الثانية. والكلام الأخير، لا شك، مخالف للعقل. ومن جهة ثانية، فإن كون القواعد الخلقية (أو بعضها) السائدة في ثقافة معينة هي قواعد صحيحة لا يعني، بالضرورة، أن أهل هذه الثقافة يعرفون أنها صحيحة. إذن، إن المسألة الأساسية التي ينطوي عليها ادعاء المفكرين الإسلاميين هي أن أسبقية الإسلام على الأخلاق هي أسبقية منطقية، أسبقية ابستمولوجية على وجه الخصوص. إن الإنسان ليس في الوضع الإبستامي (epistemic) المناسب لتقرير ما الذي ينبغي اختياره، على المستوى الأخلاقي، بدون الاسترشاد بالأوامر والنواهي الإلهية. إن

المعرفة الدينية التي يزودنا بها دين كالإسلام، على وجه التحديد، هي الأساس الأخير للمعرفة الأخلاقية.

إن ما تُعبّر عنه القضية الأخيرة يتعارض منطقياً، في نظرنا، مع افتراض المفكرين الإسلاميين أن الإنسان يمتلك القدرة على معرفة الله. (لا يجوز طبعاً أن يُفهم بالافتراض الأخير أن الإنسان يمتلك القدرة على معرفة الذات الإلهية معرفة كاملة أو على النفاذ إلى الماهية الإلهية). ولا يوجد بينهم من لا يجد في التعالي الإلهي (Divine Transcendence) سبباً كافياً لاحتجاب الذات أو الماهية الإلهية عن الإنسان. ولكن الإنسان يمتلك القدرة على معرفة الله بمعنى أنه قادر، على الأقل، على أن يعرف وجود الله وعلى أن يعرف أن بعض الأوامر والنواهي هي أوامر ونواه صادرة عنه هو بالذات. إن معرفة من النوع الأخير لا تستوجب امتلاك الإنسان للقدرة على النفاذ إلى الماهية الإلهية والإحاطة بخفاياها ولا تناهيها. ولكنها، كما سنحاول أن نبين بالتفصيل بعد حين، تستوجب امتلاك الإنسان للقدرة على التمييز بين ما هو صحيح وغير صحيح، بين ما هو واجب وغير واجب، مستحسن وغير مستحسن من المنظور الأخلاقي. بمعنى آخر، إن ما سنحاول تبيانه في هذا الجزء من دراستنا هو أن معرفة الإنسان لحقيقة وجود الله هي، جزئياً، معرفة مجذرة في المعرفة الخلقية، مما يجعل الأخيرة ذات أسبقية منطقية على المعرفة الدينية. إن الفحوى الأساس

لأطروحتنا هو أن امتلاك الإنسان للقدرة على معرفة حقيقة وجود الله يفترض مسبقاً امتلاك الإنسان للقدرة على الحصول على معرفة خلقية.

وإذا صح هذا، إذن، يصبح أمراً لامعقولاً، بل لامتماسكاً منطقياً، افتراض المفكرين الإسلاميين، من جهة أن الإنسان عاجز عن معرفة ما هي النظم الصالحة لحياته بدون توجيه إلهي وافتراضهم، من جهة ثانية، أن الإنسان يمتلك القدرة على معرفة حقيقة وجود الله. إن الافتراض الأول، كما أوضحنا، يعني، على الأقل، أن الإنسان عاجز عن الحصول على معرفة أخلاقية بدون توجيه إلهي. والافتراض الثاني، كما سنبين، يعني أن للأخلاق أسبقية ابستمولوجية على معرفة حقيقة وجود الله، وبالتالي على معرفتنا أن توجيهاً ما هو توجيه إلهي. وهذا ما يضعنا وجهاً لوجه أمام هذه المفارقة الحادة: الإنسان عاجز عن الحصول على معرفة خلقية بدون توجيه إلهي وعاجز عن أن يعرف أن توجيهاً ما هو توجيه إلهي بدون معرفة خلقية، مما يعني أن المعرفة الخلقية سابقة وليست سابقة في آن واحد على معرفتنا أن توجيهاً ما هو توجيه إلهي.

لنركز، إذن، الآن على السؤال: ما الذي يعطي للأخلاق أسبقية ابستمولوجية على معرفة حقيقة وجود الله؟ هنا لابد من العودة إلى النواة العقدية للإسلام التي تتلخص في الاعتقاد بأن الله هو الخالق الصمد لكل شيء وأنه كلي الحضور وواجب الوجود وكلي المعرفة وكلي

القدرة وكلي الخير ومصدر للإلزام الأخلاقي، الخ. من الواضح أن الاعتقاد الأخير يسند إلى الله، في ما يسند من صفات، صفة خلقية، ألا وهي صفة الخير الكلي. والأمر الثاني الذي نلاحظه هنا وله أهميته أن هذه الصفة، وإن كانت ليست مستقلة منطقياً عن صفات أخرى نسندها إلى الله كصفة المعرفة الكلية والقدرة الكلية والحرية الكاملة، إلا أنها لا يمكن اشتقاقها بصورة تامة من هذه الصفات الأخرى. بمعنى آخر، إن الصفات الأخرى التي ذكرناها وصفات سواها قد تكون ضرورية لامتلاك صفة الخير الكلي، ولكنها ليست بأي حال من الأحوال كافية. إنها ضرورية، لا شك، لأن كون كائن كلي الخير يعني، على الأقل، أنه لن يفعل ما تملي عدم فعله الاعتبارات الأخلاقية الصحيحة. غير أن معرفة ما تمليه الاعتبارات الأخلاقية الصحيحة في وضع ما لا تعني القدرة على تنفيذ ما تمليه. إذن، ينبغي أن يكون هذا الكائن كلي المعرفة وكلي القدرة لضمان معرفته في كل الحالات ما هي الاعتبارات الصحيحة من المنظور الخلقي ولضمان قيامه في كل الحالات بالأفعال التي تستوجبها هذه الاعتبارات. وواضح أيضاً أن هذا الكائن ينبغي أن يكون كامل الحرية، أي لا يخضع لأي تأثيرات خارجية ولا حتى للقوانين السببية، وإلا فلا يكون ثمة معنى لافتراضنا أنه كلي الخير ولا يفعل، بالتالي، ما يتعارض مع مستلزمات الاعتبارات الخلقية الصحيحة.

ولكن من الواضح أنه لا يكفي أن تجتمع الصفات المذكورة في كائن حي نعتبره كلي الخير. فقد تجتمع كل هذه الصفات في كائن ما دون أن تكون هناك معايير موضوعية لما هو خير أو شر، وبالتالي دون أن تكون هناك معايير موضوعية لما يشكل اعتبارات خلقية صحيحة ولما لا يشكل اعتبارات من هذا النوع. وفي هذه الحالة لا يكون ثمة معنى لتطبيق مفهوم الاعتبار الخلقي الصحيح ولا لقولنا إن الكائن، الذي افترضنا أن الصفات المذكورة اجتمعت فيه، هو كائن لا يفعل عكس ما تمليه الاعتبارات الخلقية الصحيحة. وما يعنيه هذا في نهاية التحليل هو أن اجتماع صفات كالمذكورة في كائن ما لا يعني وحده أن هذا الكائن كلي الخير. والافتراض الأساسي المضمر في التحليل الأخير هو أنه ينبغي أن توجد معايير موضوعية للتمييز بين الاعتبارات الصحيحة والاعتبارات غير الصحيحة من المنظور الخلقي، وإلا فلا يمكننا أن ندّعي أن كائناً ما هو كائن كلي الخير، حتى وإن اجتمعت فيه كل الصفات التي ذكرناها وسواها مما هو من نوعها.

لتوضيح المسألة الأخيرة بصورة أكبر، لنفترض أن هناك معايير أخلاقية منافسة وأنه لا يمكن من وجهة نظر عقلية اختيار معيار منها دون المعايير الأخرى. لتبسيط الأمور، لنفترض أن هناك معيارين متنافسين، معيار المنفعة ومعيار العدالة، ولا توجد وسيلة عقلانية للمفاضلة بينهما، أي لا يمكن، حتى من حيث المبدأ، أن نصل إلى

قرار عقلاني وموضوعي بصدد أي معيار ينبغي تبنيه. إن ما يعنيه افتراضنا هذا هو أنه لا يمكن لأحد أن يعرف ما هي الاعتبارات الصحيحة، من وجهة نظر خلقية، وإن الاختيار بين اعتبارات المنفعة واعتبارات العدالة هو في نهاية الأمر مسألة عشوائية. ولكن إذا افترضنا الآن العكس، أي أنه بامكاننا المفاضلة عقلياً بين المعيارين المتنافسين وأننا توصلنا أخيراً بصورة عقلية وموضوعية سليمة إلى أن معيار المنفعة هو الذي ينبغي تبنيه معياراً نهائياً للأخلاق، فإن ما يترتب على هذا الافتراض هو أنه بامكاننا الآن أن نحلل مفهوم امتلاك كائن للخير الكلي على أنه يعني أن الكائن المعني يفعل دائماً ما يستوجب فعله معيار المنفعة ولا يفعل مطلقاً ما يستوجب عدم فعله هذا المعيار. وأن نعرف، في هذه الحالة، أن الكائن المعني كلي الخير هو أن نعرف، من جهة، أن العمل بمقتضى معيار المنفعة وعدم العمل بما يقتضي هذا المعيار عدم العمل به هو الشيء الصحيح من الوجهة الخلقية، وأن نعرف، من جهة ثانية، أن الكائن المعني يعمل دائماً بمقتضى هذا المعيار ولا يعمل مطلقاً ما يقتضي هذا المعيار عدم عمله. ومن الواضح هنا أن المعرفة الأخيرة ذات شق أخلاقي وأن هذا الشق الأخلاقي، الذي يتكون من معرفتنا أن العمل بمقتضى معيار المنفعة وهو الشيء الصحيح، سابق منطقياً على معرفتنا أن كائناً ما هو كائن

كلي الخير. إن أسبقيته المنطقية واضحة من كونه يشكل شرطاً ضروريا لمعرفتنا أن صفة الخير الكلي تنطبق على كائن ما.

إذا عدنا الآن إلى الاعتقاد المكون للنواة العقدية للمسلم، فما نجده، كما بيّنا سابقاً، هو أنه اعتقاد يسند إلى الله صفة الخير الكلي. وهذا، بدوره، يعني، من الوجهة الإبستمولوجية، أن معرفة حقيقة وجود الله تستوجب، على الأقل. معرفتنا أن كائناً كلي الخير موجود. ولكن بما أن معرفتنا أن كائناً كلي الخير موجود، كما أوضحنا في الفقرة السابقة، تستوجب امتلاكنا مقدماً معرفة خلقية. إذن فإن المعرفة الخلقية هي أيضاً ذات أسبقية منطقية على معرفتنا أن الله موجود، بمعنى آخر، إن معرفتنا حقيقة وجود الله تفترض منطقياً أننا نمتلك معرفة خلقية بصورة مستقلة عن معرفتنا أن الله موجود.

قد يعترض بعضهم على أساس أن النتيجة التي توصلنا إليها تقوم على افتراض خاطئ. ألا وهو أن المعيار النهائي للأخلاق هو شيء مثل معيار المنفعة أو معيار العدالة، أي أنه شيء مستقل عن الإرادة الإلهية، وأن الله يخضع له مثلما يخضع له البشر. ولكن الحرية الكاملة للوجود الإلهي تعني عدم خضوعه لأي شيء غير ذاته. كل أفعاله واختياراته تنبع، بالضرورة، من ذاته بمنأى عن كل التأثيرات الخارجية. إنه، كما ذكرنا نحن أنفسنا في مكان آخر من هذه الدراسة، لا يخضع حتى للقوانين السببية. وإذا صح أن حريته

الكاملة تعني هذا، إذن يبدو أنه لا يمكننا أن نفترض أن الإرادة الإلهية تخضع لمعايير من خارجها، كمعيار المنفعة أو معيار العدالة وما أشبه ذلك من معايير هي من وضع البشر أو ناشئة عن وضعهم الإنساني بكل وقائعه وشروطه الثابتة منها والمتغيرة. هذا من جهة، ومن جهة ثانية، فإن النواة العقدية للمسلم تتضمن أن الله هو الخالق الصمد لكل شيء، وبالتالي فإننا مدينون له بكل شيء. فبدون ممارسته لفاعليته الخلاقة، فإننا نتحول إلى لا شيء، ولهذا السبب بالذات فإننا مدينون له بالطاعة المطلقة، مما يعني أن أوامره ونواهيه ملزمة لنا لأنها وفقط لأنها أوامره ونواهيه. إن ما يوضحه هذا التحليل ليس فقط أن الإرادة الإلهية لا يمكن أن تخضع لمعايير من خارجها، بل وأيضاً أن ما يأمرنا به الله (أي ما يعبر عن هذه الإرادة) هو المعيار النهائي لأفعالنا واختياراتنا. وهذا، بدوره، يجنبنا المشكلة التي أثرناها سابقاً بخصوص أسبقية الأخلاق إبستمولوجياً، وبالتالي منطقياً، على الدين. فإذا كانت الأوامر والنواهي الإلهية هي ذاتها المعيار النهائي للأخلاق، فلا يمكننا أن نمتلك معرفة خلقية بصورة مستقلة عن معرفتنا الأوامر والنواهي الإلهية. وبهذا تنهار حجتنا السابقة.

إن الاعتراض الأخير يثير عدة قضايا، ولكننا لن نتناول منها لأغراضنا سوى قضيتين. الأولى هي القضية المتعلقة بافتراض أصحاب هذا الاعتراض عدم خضوع الإرادة الإلهية لأي معايير من خارجها.

والقضية الثانية هي القضية المتعلقة بجعلهم الأوامر والنواهي الإلهية المعيار النهائي للأخلاق. لنبدأ بالقضية الأولى، إن الإرادة الإلهية، لا شك، لا تخضع لعوامل خارجية من أي نوع ولا تخضع حتى للقوانين السببية. ولكن هذا لا يعني، من جهة، أنها لا تخضع لأي معايير من خارجها، ولا يعني، من جهة ثانية، أن الله لا يأخذ في الاعتبار العوامل الخارجية، كائنة ما كانت، في ما يتخذه من قرارات. إنها حتماً تخضع لقوانين المنطق والرياضيات، أي للقوانين الضرورية. ولا يمكن حتى لكائن كلي القدرة أن يجعل مجموع زوايا المثلث الإقليدي مساوياً لأكثر أو أقل من زاويتين قائمتين، أو أن يجعل من ينطبق عليه الوصف "أعزب" شخصاً ينطبق عليه في الوقت نفسه الوصف "متزوج" أو أن يجعل المجموع للعددين 5 و 3 أكثر أو أقل من 8. وإذا صح ما نقوله، فإن كون الله كلي القدرة وكامل الحرية لا يمكن أن يعني وحده أنه لا يتقيد بأي معايير خارجة عن إرادته. فالتعبير "خارجة عن إرادته" لا يشير إلى أشياء وعوامل تنتمي إلى العالم الخارجي، أي عالم الوقائع، أو تتصل بالشروط الموضوعية أو السببية لما يجري في الخارج وما أشبه ذلك. إنه يشير إلى ما هو ضروري بالمعنى المنطقي أو المفهومي للضرورة، وهذا يكون "خارجه" فقط، بمعنى أنه مستقل منطقياً عن إرادته. وليس في هذا أي انتقاص من هذه الإرادة. فالحدود المنطقية ليست موانع يمكن تخطيها حتى نظرياً. إن النقص في القدرة هو صفة

للكائن الذي يعجز عن فعل شيء يمكن فعله من حيث المبدأ. ولكن لا معنى للقول إن كائناً ما، لأنه يعجز عن شيء لا يمكن فعله، هو كائن ذو قدرة ناقصة. وإذا افترضنا الآن أن معايير الأخلاق تنطوي على حقائق معيارية ضرورية، فإنه لا يمكن أن يوجد أي اعتراض على افتراضنا أن الإرادة الإلهية تخضع مثلما تخضع لقوانين المنطق والرياضيات.

غير أن هناك جانباً آخر للمسألة. فحتى لو لم نفترض أن الحقائق المعيارية أو الأخلاقية هي من النوع الضروري، بل افترضنا أنها جائزة أو ممكنة، فإن هذا الافتراض، لا شك، يحتم علينا أن نقول أن الإرادة الإلهية لا تخضع لها. ولكن لا يجوز أن يفهم من هذا الكلام مطلقاً أن الله لا يأخذها في الاعتبار. فإن الله، مثلاً، لا يخضع للقوانين السببية، وهذا ما يفسر حدوث المعجزات، على افتراض أنها حدثت، من زاوية نظر المؤمن. ولكن هذا لا يعني أن الله لا يعير أية أهمية للقوانين السببية في ما يتخذه من قرارات ويقوم به من أفعال. فهو، في أغلب الحالات، يترك الأمور تأخذ مجراها الطبيعي، وبالتالي يترك القوانين السببية تقوم بعملها. وهو لا يتدخل، إلا إذا كانت الاعتبارات العقلانية لصالح تدخله هي من النوع الذي يجعل النتائج المترتبة على تدخله أفضل على وجه الإجمال، من النتائج المترتبة على عدم تدخلّه. إن القول الأخير ينطبق على الله بالضرورة المنطقية. إن

طبيعة الله تفرض بالضرورة عدم تدخّله في المجرى الطبيعي للأحداث إلا إذا توافرت شروط من النوع المشار إليه. وإذا افترضنا الآن أن الله، منذ البداية، رتب الأمور على نحو بحيث لا يمكن، موضوعياً، أن ينشأ أي احتمال يستدعي تدخله في المجرى الطبيعي لأحداث العالم، فإن طبيعة الله تفرض، في هذه الحالة، عدم تدخله في هذا المجرى الطبيعي، وبالتالي عدم "تعليقه" لأي قانون سببي. إنه لا يفعل إلا ما تستوجبه القوانين السببية أو لا يفعل ما يتعارض معها، دون أن يعني هذا أنها لا تخضع لإرادته. في هذه الحالة، يكون هو الذي اختار، في الأصل. أن تأخذ الأمور مجراها الطبيعي دائما بمنأى عن أي تدخل منه، وقد كان ممكناً أن يختار خلاف ذلك.

قد ينطبق الشيء نفسه على معايير الأخلاق. وإن ما قد يصح قوله هنا هو أن الله رتب الأمور على نحو معين وأعطى البشر طبيعة من نوع معين وجعل علاقاتهم بعضهم ببعض من نوع معين وغير ذلك مما يتصل بوقائع وجودهم وشروط حياتهم، مما جعل من الضروري، من منظور عقلي، إخضاع سلوكهم لمعايير أخلاقية من نوع معين، لا من نوع آخر. إن هذه المعايير، بحسب الافتراض السابق، لا تنطوي على حقائق معيارية ضرورية، بل تنطوي على حقائق جائزة. ولكن لأن طبيعة الله تفرض، كما رأينا، عدم التدخل في المجرى الطبيعي للأمور إلا إذا وجدت اعتبارات عقلية تجعل النتائج المترتبة على تدخله

أفضل، على وجه الإجمال، من النتائج المترتبة على عدم تدخله. إذن، فإن طبيعته في ظل الشروط التي افترضناها، والتي هي طبعاً من خلق الله نفسه، تفرض عليه أن يقوم بعمل ما إذا وفقط إذا كان بمقتضى الاعتبارات الخلقية الصحيحة بما هي اعتبارات تنشأ ضمن إطار الوضع الإنساني.

قد يبدو للقارئ أن تحليلنا السابق يتعارض مع حسبان الله كلي الخير بالضرورة. وإذا كان الله يعمل بمقتضى هذا المعيار الخلقي أو ذاك، فما يبدو أنه يترتب على ذلك، من خلال تحليلنا، هو أنه اتفق أن تكون أفعال الله متطابقة مع المعيار الخلقي المعني، لأنه اتفق أن الوضع الإنساني هو ما هو بمعنى آخر، قد يكون الوضع خلافاً لما هو عليه، وبالتالي قد يجد الله ذاته في وضع لا تكون فيه الاعتبارات العقلية لصالح التقيد بالمعيار الخلقي المعني أقوى، على وجه الإجمال، من الاعتبارات التي هي لصالح عدم التقيد به. بل قد يكون العكس هو الصحيح في الوضع المعني، وفي هذه الحالة فإنه سيعمل بعكس ما يقتضيه المعيار الخلقي المعني. إذن، فإنه يتقيد بمقتضيات المعايير الخلقية فقط إذا اتفق أن الوضع هو من النوع الذي يكون تقيده فيه بهذه المقتضيات أفضل، على وجه الإجمال، من عدم تقيده بها، وإلا فإنه لا يتقيد بها، ولكن ألا يعني هذا أنه إذا كان كلي الخير، فإنه كذلك من قبيل الاتفاق، وليس من قبيل الضرورة؟

إن المشكلة التي تثيرها التساؤلات الأخيرة ما كانت لتثار لولا خلط مثيريها قولنا أن المعيار أو المبدأ كذا وكذا هو معيار أو مبدأ أخلاقي صحيح لأن الطبيعة الإنسانية والوضع الإنساني هما ما هما بالقول إنه صحيح بإطلاق. يعني القول السابق أن الوضع الإنساني، لأنه هو ما هو، فإن الاعتبارات العقلية لصالح تبني المعيار أو المبدأ المعني كمعيار أو مبدأ أخلاقي (أي كمعيار أو مبدأ ينبغي إعطاؤه الأولوية على المصلحة الشخصية أو القوانين أو الأعراف والتقاليد... الخ). أقوى، على وجه الإجمال، من الاعتبارات العقلية لصالح عدم تبينه كمعيار أو مبدأ أخلاقي. ولو كان الأمر عكس ذلك، فإن ما يترتب على هذا ليس أنه علينا أن نرفض المبدأ المعني بوصفه مبدأ أخلاقياً صحيحاً، بل بوصفه لا يصلح أن يكون، في الوضع الإنساني الجديد، جزءاً من منظومة المبادئ الأخلاقية التي يملي علينا وضعنا الجديد تبنيها. ولذلك فلو كان الوضع الإنساني غير ما هو ولم تكن الاعتبارات العقلية مسوغة لتبني المبدأ المعني كمبدأ أخلاقي، فإن عدم التقيد بهذا المبدأ، في ظل هذه الشروط الجديدة المفترضة، لا يشكل عملاً لا ـ أخلاقياً. وإن من لا يتقيد به، في هذه الحالة، لا يعمل بعكس ما تقتضيه الاعتبارات الأخلاقية، وبالتالي فإن عدم تقيده به لا ينم مطلقاً عن نقص في خبرته.

ولكن ماذا يمكن أن يعني قولنا، في ضوء التحليل السابق، إن الله، بالضرورة، كلي الخير؟ إن المفتاح لفهم هذا القول هو أن الله، بحكم طبيعته، يعمل بمقتضى الاعتبارات العقلية بمعنى أنه، بالضرورة، يختار القيام بفعل ما (أو الاستنكاف عن القيام به) إذا كانت الاعتبارات العقلية لصالح اختياره (أو عدم اختياره) أقوى، على وجه الإجمال، من الاعتبارات العقلية لصالح عدم اختياره (أو اختياره). والآن إذا افترضنا أن الوضع الإنساني هو كوضعنا الحالي، أي من النوع الذي يستدعي، عقلياً، تبني مبادئ معينة وإعطاءها الأولوية كمعايير للسلوك على كل أنواع المبادئ الأخرى التي يفترض أن تؤدي وظيفة مماثلة، فإن الاعتبارات العقلية، في هذا الوضع، لصالح إعطاء الأولوية للمبادئ المعنية أقوى، على وجه الإجمال، من الاعتبارات العقلية لصالح القيام بالعكس. إذن، فإن الله، في هذا الوضع، يختار، بالضرورة، القيام بفعل ما إذا وفقط إذا كان يتفق مع مقتضيات المبادئ المعنية. وإذا أضفنا الآن أن ما نعنيه بالأخلاق هو منظومة المبادئ التي تشكل المعايير الأهم للسلوك، فإن ما يترتب على ذلك هو أن الله، في الوضع المعني، يختار، بالضرورة، القيام بفعل ما إذا وفقط إذا كان يتفق مع مقتضيات المبادئ المعنية. ولو كان الوضع من النوع الذي يستدعي إعطاء مبادئ أخرى الأولوية على كل الأنواع الأخرى لضوابط السلوك لكانت هذه المبادئ الأخرى هي المبادئ الصحيحة

خلقياً في هذا الوضع ولكانت أفعال الله، بالضرورة، متفقة مع ما تقتضيه هذه المبادئ. إذن، لا في الوضع السابق ولا في الوضع الأخير يمكن لأفعال الله أن تكون مخالفة لما تستوجبه الاعتبارات الخلقية، لأن الله، بالضرورة، يفعل دائماً ما يقتضيه العقل ولا يفعل مطلقاً، ما هو مخالف للعقل.

إذا وجد هذا التحليل غير مرض من قبل الإسلاميين، فإن هناك خيارين أمامهم في هذه الحالة، الخيار الذي يعيدهم إلى حسبان المبادئ الأخلاقية مبادئ ضرورية أو الخيار الذي تكون بموجبه أوامر ونواهي الله بالذات هي المعيار النهائي للأخلاق. أما الخيار الأول فقد بينا أنه لا يؤثر مطلقاً على أطروحتنا الأساسية التي تكون للأخلاق بموجبها أسبقية إبستمولوجية على الدين. إذن لنركز على الخيار الثاني.

لا شكّ في أن جعلنا الأوامر والنواهي الإلهية بالذات معياراً نهائياً للأخلاق يجنبنا المشكلة التي نثيرها[26]. فإذا كانت هي المعيار النهائي، فإن معرفتنا لما هو واجب أو غير واجب، مستحسن أو غير مستحسن، من الوجهة الأخلاقية، تجد أساسها الأخير في معرفتنا لما يأمر به الله ولما ينهي عنه. وهذا، بدوره، يعني بصورة واضحة أن معرفة حقيقة وجود الله ولما يأمر به ولما ينهي عنه ذات أسبقية منطقية على المعرفة الأخلاقية. غير أن الموقف الحالي يواجه

صعوبات جمة ومميتة. من أهمها أنه موقف يجعل من إسنادنا صفة الخير الكلي إلى الله شيئاً عديم المعنى، إذا كنا نرى في هذه الصفة ليس فقط طابعها الميتافيزيقي المجرد بل وأيضاً طابعها الأخلاقي. إن معيار الخيرية الخلقية، بناء على الموقف الحالي، هي أوامر ونواهي الله، إذن فأن نقول إن الله يتصف بالخيرية الخلقية، هو أن نقول أنه يمتثل لأوامره ونواهيه. ولكن القول الأخير عديم المعنى. وحتى لو لم يكن عديم المعنى فإننا حتماً لا ننظر إلى خيرية الله، كما لاحظ وليم أولستن، على أنّها تكمن في امتثاله لما يأمر به الله نفسه ولما ينهي عنه[27].

من الصعوبات الأخرى الهامة التي يواجهها الموقف الحالي أنه يجعل الأخلاق أمراً عشوائياً. فإذا كان المكون الوحيد للخيرية الخلقية لفعل من الأفعال أو لطابعه الإلزامي هو كونه يمتثل لأمر إلهي، إذن فإذا كان الله يأمرنا بقتل أطفال أبرياء لا لسبب على الإطلاق، فإننا ملزمون خلقياً بقتلهم. لا يمكننا أن نقول هنا أن الله لا يمكن أن يأمرنا بالقيام بفعل كهذا، لأن هذا القول ينطوي على عكس ما ينطوي عليه الموقف الحالي. فأن نفترض أن الله لا يمكن أن يأمرنا بالقيام بأفعال من نوع معين هو أن نفترض أن هناك أسباباً أو مسوغات مستقلة عن أوامره توجهه في قراراته واختياراته. ولكن الموقف الحالي يريد أن يتجنب الافتراض الأخير لأنه يعود بنا إلى

الأطروحة الإبستمولوجية التي نأخذ بها، ألا وهي الأطروحة التي تقضي بحسبان معرفتنا أن أوامر معينة هي أوامر إلهية قائمة على معرفتنا أنها أوامر تصدر لأسباب مستقلة عنها، ومن النوع الأخلاقي بالذات. إذن فإن الموقف الحالي يقضي بالنظر إلى الأوامر الإلهية على أنها السبب أو المسوغ الأخير لما هو واجب أخلاقياً، وبالتالي لا سبب فوقها مستقل عنها يمكن اعتباره الأساس لها. ولكن هذا يقود إلى جعل هذه الأوامر عشوائية، والأخلاق كذلك، لأنها تجد أساسها، أو يفترض أن تجد أساسها، في هذه الأوامر.

إن من النتائج المترتبة على الموقف الحالي أنه لا يسمح لنا بالتمييز بين إله الإسلام والمسيحية وكائن كشيطان ديكارت الماكر، مثلاً. وإذا أسندنا إلى شيطان ديكارت الماكر صفات مثل القدرة الكلية والمعرفة الكلية وغير ذلك من الصفات التي نسندها عادة إلى الله، ما عدا صفة الخير الكلي، فكيف يمكننا هنا، وعلى أي أساس، أن نفترض أن هذا الكائن ليس الله. جواب ديكارت طبعاً هو أن هذا الكائن، لأنه ماكر، لا يتصف بالخيرية الأخلاقية. والله، بالضرورة، هو الخير الكلي. إذن، فلا يعقل أن يكون هذا الكائن هو الله. ولكن جواب ديكارت يفترض أن هناك معايير للخيرية الأخلاقية مستقلة منطقياً عن الله، وهذا الجواب ليس متاحاً لأصحاب الموقف الذي نعالجه حالياً. إن الموقف الأخير، بعامل نفيه وجود أو إمكان وجود معايير مستقلة عن

أوامر الله، جرَّدنا، كما رأينا، من القدرة على إسناد صفة الخير الكلي إلى الله، وبالتالي من إسناد أية صفات أخرى من النوع المكون لصفة الخير الكلي. فلا يمكننا، في هذه الحالة، أن نقول أن المكر يشكل نقصاً أخلاقياً، لأن الله يأمرنا بأن لا نكون من الماكرين. ولا نعرف بعد ما الذي يأمرنا به الله، لأننا بصدد إيجاد وسيلة للتمييز بين كائنين قد يكون أي واحد منهما هو الله ولا نعرف بعد على أي أساس نختار بينهما. لذلك فنحن لا نملك بعد أن نقول أن الله يأمرنا بكذا أو لا يأمرنا بكذا.

بإمكاننا أن نوضح المسألة الأخيرة بالعودة إلى شيء كنا قد بيناه سابقاً، ألا وهو أن كائناً له صفات مثل القدرة الكلية والأزلية، .. الخ. قد لا يكون كائناً كليَّ الخير. بمعنى آخر، يمكن منطقياً أن تكون لكائن كل صفات الله ما عدا صفة الخير الكلي، بل يمكن منطقياً أن يكون هذا الكائن شريراً كشيطان ديكارت الماكر. ما الذي يميز هذا الكائن عن الله؟ فإذا كنا نفترض هنا أنه لا فرق في الصفات التي عددناها بين الكائنين، فلا يوجد سبب مسوّغ لاعتبار أوامر ونواهي واحد منهما هي المعيار، لا أوامر ونواهي الآخر. إن الاختيار هنا يصبح عشوائياً بصورة تامة، إلا إذا افترضنا أن هناك معياراً يمكن بواسطته التمييز بين أوامر ونواهي الواحد عن أوامر ونواهي الآخر لجهة أخلاقيتها. وهذا، لا شك، يعيدنا إلى الافتراض الذي يحاول

أصحاب الموقف الحالي تجنبه، أي افتراض معيار مستقل عن الإرادة الإلهية. ولكن كيف يمكننا هنا أن نقرر من هو الله ومن هو شيطان ديكارت الماكر بدون معيار مستقل كهذا؟ فإذا كان واحد منهما، مثلاً، يأمرنا بقتل أطفال أبرياء والآخر يأمرنا بعكس ذلك، ألا يبدو معقولاً في هذه الحالة أن نحسب الثاني هو الله، لا الأول؟ ولكن أن نفعل هذا هو أمر يفترض وجود معيار مستقل منطقياً عن أوامر ونواهي أي من الاثنين.

وإذا حاولنا الآن، لتجنب النتيجة الأخيرة، أن نبحث عن صفات غير التي عددناها واقترضنا أنها مشتركة بين الاثنين - صفات.يمكن إسنادها لواحد منهما دون الآخر - فعندها سيكون لدينا أساس طبعاً للتمييز بين الاثنين. ولكن أية صفات هي هذه الصفات، التي إذا حاز عليها الواحد ولم يحز عليها الآخر، تسوّغ اعتبار الأول، لا الثاني، هو الله؟ إننا مواجهون هنا بخيارين: إما هذه الصفات وثيقة الصلة بالأخلاق أو هذه الصفات ليست وثيقة الصلة بالأخلاق. ولكن من الواضح أن البديل الثاني لا ينفع أغراضنا، لأنه لا يمكننا اختيار واحد من الاثنين على أنه الله، وبالتالي المعيار الأخير لأفعالنا، إلا بموجب معرفتنا أنه ذو صفات يفتقر إليها الآخر تجعله أنسب من الآخر كمعيار أو نموذج أخلاقي لنا. وهكذا لا يبدو أن أمامنا وسيلة أخرى سوى أن نختار البديل الأول الذي تكون بمقتضاه الصفات المميزة لمن

نختاره معياراً أخلاقياً لنا من النوع وثيق الصلة بالأخلاق. غير أننا إذا اخترناه لهذا السبب فإنما نختاره على أساس أنه، بعامل هذه الصفات المميزة له، يشكل الموضوع المناسب، من الوجهة الخلقية، لاختيارنا. ولكن ما ينبغي أن نفهمه من قولنا الأخير هو أننا إذا اخترنا فإنما نختاره على أساس أن امتلاكه الصفات المعنية يجعل وصولنا إلى أحكام ومواقف خلقية سليمة عن طريق التمثل به، أو الامتثال لأوامره، أمراً مضموناً أكثر من تمثلنا بالبديل الآخر الذي يفتقر إلى هذه الصفات. ولكن أنّى لنا أن نعرف أن امتلاك صفات من نوع معين لا من نوع سواه يضمن بصورة أفضل أن يقودنا تمثلنا بمن يمتلك هذه الصفات، أو امتثالنا لأوامره، إلى أحكام خلقية سليمة أو صحيحة، إلا إذا كان لدينا مقدماً معيار مستقل لما يشكل حكما خلقياً صحيحاً؟ إذن، فإننا نجد أنفسنا مرة أخرى مواجهين بالمشكلة الأصلية التي أثرناها: إن معرفتنا أن الله موجود تفترض منطقياً بصورة مسبقة امتلاكنا معرفة خلقية.

قد يحاول بعضهم تجنب المشكلة الإبستمولوجية رمّةً عن طريق افتراض أن معرفتنا لحقيقة وجود الله هي معرفة مصدرها الوحي. والمعرفة بالوحي هي معرفة غير عقلية: إنها معرفة غير استدلالية (مباشرة) ويقينية بصورة مطلقة (مصداقية لذاتها self-certifying) ولذلك فأن نفترض أنه لا يمكن لمن هو في الوضع الإبستامي المناسب

إزاء حقيقة وجود الله أن يكون مواجهاً بحالة كالتي أشرنا إليها، حيث يكون عليه أن يقرر ما إذا كانت الأوامر التي يتلقاها هي أوامر إلهية أم صادرة، مثلاً، عن كائن مثل شيطان ديكارت الماكر، هو أن نفترض شيئاً عديم المعنى كلية. فإذا كانت المعرفة بالوحي مباشرة، فهذا يعني أن معرفة وجود الله، لأنها تقوم على الوحي، لا تحتمل الخطأ. فلا تمييز هنا، كما في حالات المعرفة الاستدلالية، بين ما يبدو أننا نعرفه وما نعرفه بالفعل. وإن من يجد نفسه في الوضع الابستامي المناسب إزاء حقيقة وجود الله لا يمكنه، حتى نظرياً، أن يكون في هذا الوضع الإبستامي دون أن تكون حقيقة وجود الله الموضوع الفعلي لمعرفته. وهذا يعني أنه لا يمكننا أن نقول، بالنسبة لمن يكون في الوضع الابستامي المناسب، إنه يبدو له أنه يدرك حقيقة وجود الله، لأن القول الأخير يفترض مسبقاً أنه يمكن له أن يكون في الوضع الإبستامي المعني دون أن يدرك حقيقة وجود الله. على أن هذا الافتراض هو تماماً ما تستبعده الطبيعة المباشرة للمعرفة بالوحي. وإذا كانت هذه فعلاً هي طبيعة معرفة حقيقة وجود الله، فلا يمكن لهذه المعرفة أن تفترض أن هناك معرفة سابقة عليها. وهذا، بدوره، يعني أنها لا يمكن أن تفترض، على الأقل، أن المعرفة الأخلاقية سابقة عليها. وإذا كان الوحي هو مصدر هذه المعرفة، فإن المتلقي للوحي يكون في وضع يسمح له بأن يعرف بصورة غير استدلالية أن الله

موجود وأن صفاته هي كذا وكذا وأن ما يأمرنا به أو ينهانا عنه هو كيت وكيت. وهذه المعرفة، لأنها غير استدلالية، مصداقة لذاتها، وبالتالي لا تقوم على أية معرفة سواها.

ليس بالإمكان هنا أن نعالج كل القضايا الأساسية التي ينطوي عليها الموقف الأخير. فالأسئلة التي تطرح نفسها في هذا السياق حول المعرفة المباشرة وإمكانها وحول إمكانية وجود معرفة مصداقة لذاتها تحتاج إلى بحث مستقل. ولذلك سنكتفي هنا في تناول الاعتبارات الآتية في محاولتنا تنفيذ هذا الموقف. أول ما نلاحظه هو أن هذا الموقف يخلط بين أمرين، بين ما يصدق (أو قد يصدق) على مستوى ذاتي وما يصدق على مستوى بيذاتي (intersubjective)، فقد يكون صحيحاً، كما يزعم أصحاب هذا الموقف، أن المتلقي للوحي هو في وضع يسمح له بأن يعرف الأمور المذكورة معرفة مباشرة مصداقة لذاتها. ولكن إذا انتقلنا الآن من وضع المتلقي للوحي إلى وضع الذين يقعون خارج دائرة الوحي، فإنه لا يمكن، من منظورهم، أن تكون المعرفة المذكورة مصداقة لذاتها، الا إذا كانوا في وضع يسمح لهم بأن يعرفوا أن الذي يدعي تلقي الوحي تلقاه بالفعل. ليس هذا فحسب، بل ينبغي أن يكون وضعهم الإبستامي من النوع الذي يسمح لهم بأن يعرفوا هذا الأمر معرفة مصداقة لذاتها. إلا أن الشرط الأخير ممتنع توافره منطقياً. إن معرفة الذين يقعون خارج دائرة الوحي تخضع

بطبيعتها لمعايير بيذاتية لأنها ليست، كمعرفة من يتلقى الوحي، مباشرة، ولا تخضع، بالتالي، لمعايير مستقلة عنها، أي معايير بيذاتية.

إن المسألة الأخيرة تصبح أشد وضوحاً عندما نأخذ بالحسبان أن الذين يفترض فيهم أن يقعوا داخل دائرة الوحي يختلفون في ما بينهم حول شتى الأمور التي تتصل بمادة وحيهم المزعوم. وفي هذه الحالة، ما يتضح لنا هو أن المعرفة التي تصدر عن الوحي غير مصداقة لذاتها، إلا بوجود أنبياء كذبة "أي يدعون النبوة بغير وجه حق". ولهذا فإذا افترضنا أن هذه المعرفة مصداقة لذاتها، فلا مهرب من الاستنتاج أن هناك أنبياء كذبة. والسؤال الأول هو كيف نقرر، بدون اللجوء إلى معايير بيذاتية، من هم الكذبة ومن هم غير الكذبة؟ من الواضح هنا أنه، من منظور الذين يقعون خارج دائرة الوحي، لا مهرب من اللجوء إلى معايير مستقلة عن الوحي لمعرفة من تلقى الوحي بالفعل ومن لم يتلقه، من هم الصادقون ومن هم الكذبة. وهذه المعايير المستقلة عن الوحي، كائنة ما كانت، هي معايير بيذاتية.

من الواضح من تحليلنا حتى الآن أننا نحن الذين نقع خارج دائرة الوحي لا نملك إلا أن نعامل المعرفة المزعومة التي يأتينا بها من يدعي تلقيها عن طريق الوحي على أنها غير مصداقة لذاتها. إن ادعاءاته تخضع لمعايير بيذاتية، من منظورنا نحن، لأننا، أصلاً، لسنا في وضع

إبستامي يسمح لنا بأن نقول إنه تلقى الـوحي فعـلاً. إلا إذا كانـت في حوزتنا أدلة مستقلة عن ادعائه تلقي الوحي تثبت أنه، فعـلاً، تلقـاه. إذن، فإن الوضع الذي نحن فيه هو وضع يخضع لمعايير العقل. وليس لمعايير الوحي. وما دام الأمر كذلك، من منظورنا نحن الذين نقع خارج دائرة الوحي، فإنه لا مهرب لنـا مـن أن نحسـب المعرفـة الخلقيـة أو المعيارية في أساس المعرفة الدينية. وبهذا فإنه لا يمكننا أن نقول، مـن هـذا المنظـور الإبسـتامي، أن معرفـة الله ممكنـة، إلا إذا مـا لم نكـن عاجزين بحكم طبيعتنا عن معرفة ما هي المبـادئ المعياريـة أو الخلقيـة الأساسية. إذن، إذا كانت معرفة الله ممكنة لنا، فـإن الإنسـان قـادر بمفرده (أي بدون توجيه إلهي) على الحصـول علـى معرفـة خلقيـة أو معيارية.

إذا صـح التحليـل الأخـير، فـلا يبقـى أمـام منظّـري الحركـات الإسلامية مهرب من التناقض الكامن في إصرارهم، من جهـة، علـى أن الإنسان قادر على معرفـة الله وإصـرارهم، مـن جهـة ثانيـة، علـى أن الإنسان عاجز، بحكم طبيعته، عن أن يعرف أي نظـم يختـار لحياتـه بـدون توجيـه إلهـي. وإذا كانـت المعرفـة الخلقيـة في أسـاس المعرفـة الدينية (معرفة الله)، فإن الافتراض أن الإنسان قـادر علـى معرفـة الله هو بمثابة افتراض كون الإنسان قادراً، باستقلال عن معرفته الله، على الحصول على معرفة خلقية. وإذا كانت المعرفة الأخـيرة، كمـا بينـا،

هي في أساس معرفتنا أي نظم نختار لحياتنا، فإن الإنسان قادر، بدون توجيه إلهي، على أن يعرف أي نظم يختار لحياته. وهكذا يتّضح كيف يصبح التناقض نصيب من يعطي الإنسان القدرة على معرفة الله ويجرّده، في الوقت نفسه، من القدرة على معرفة ما يختار من نظم حياته بدون توجيه إلهي.



الحالة الثالثة

لا اجتهاد فيما فيه نص

من الحالات الأخرى للامعقولية في فكر منظري الحركات الإسلامية والقريبين منهم الحالة المرتبطة بالاعتقاد المشترك بينهم بأن "لا اجتهاد فيما فيه نص"[28]. فهذا سيد قطب يقول "فإن كان هناك نص فالنص هو الحكم ولا اجتهاد مع النص"[29]. نجد هذه الفكرة تتكرر حتى في كتابات من يعتبرون من المعتدلين من بين منظري الحركات الإسلامية المعاصرة. وإننا نجد محمد الغزالي، مثلاً، يقول بصدد علاقة النص بالاجتهاد إن ما "جاء بنص قاطع، لا اجتهاد فيه"[30]. ومن الكتاب الآخرين الذين كرروا هذه الفكرة الكاتب طارق البشري الذي أصر على أن هناك ثوابت في الشريعة مثل "ما يعتبر حدوداً من الأحكام الشرعية، كعدد مرات الطلاق وأنصبة الوراثة في التركة والعقوبات المنصوص عليها كحد الجلد مثلاً"[31]. إن هذه الثوابت، في نظره، ذات وضع إلهي، وهي قطعية الثبوت والدلالة، ولهذا السبب فهي ليست مما يمكن للفقيه ـ أي المجتهد ـ أن يجعله موضع تأويل. إن ".. ما ينفسح فيه المجال أمام الفقيه"، بحسب قوله "... يتعلق بمنطقتين أساسيتين، الأولى هي: المنطقة التي تبتعد عن الحدود والقروض والمحرمات... والمنطقة الثانية هي منطقة النصوص

المتشابهة..."[32]. ونقرأ لكاتب آخر أن الأحكام الفقهية نوعان، نوع "... يضعف فيه الرأي والاجتهاد أو ينعدم (التشديد لنا) كمعرفة الأحكام من الدين بالضرورة والتي لا يجهلها أحد كوجوب الصلاة وحرمة الزنى أو التي تستفاد من النص الشرعي رأساً بلا أي كلفة أو بحث أو اجتهاد.." والنوع الثاني "... يغلب عليه جانب الرأي والاجتهاد وهذا النوع لا يعتبر جزءاً من الشريعة الإسلامية بمعناها الإصطلاحي..."[33].

إن الموقف الأخير ليس مقصوراً على من ذكرناهم من المفكرين الإسلاميين وليس على سنييهم. إن محمد مهدي شمس الدين، نائب رئيس المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى في لبنان، لا يتورع من أن يقول "فمع وجود النص لا مجال للاجتهاد"[34]. وما يعنيه بالنص، بحسب تعبيره، "الدليل الدال على الحكم الشرعي والواحد لشروط الاعتبار والاعتماد..."[35]. وحتى عندما نجد مفكراً إسلامياً، كمحمد عمارة، يذهب إلى حد التصدي لفكرة أن لا اجتهاد فيما فيه نص، فإن ما ينطبق على هذا المفكر ليس أنه يعتقد بإمكان تعطيل النص، من حيث المبدأ، بل فقط أنه يعتقد أنه بالامكان من حيث المبدأ أن نعدل في فهمنا وكيفية تطبيقنا لأي نص من النصوص المتعلقة بالمتغيرات الدنيوية. فالاجتهاد هنا "ليس معناه الاجتهاد الذي يرفع وجود النص.. بل وليس معناه الاجتهاد الذي يرفع الحكم المستنبط من هذا

النص رفعاً دائماً ومؤيداً... فهـو اجتهـاد لا يتجـاوز الـنص، فيلغيـه، وإنما يتجاوز الحكم المستنبط منه.. وهـذا التجـاوز للحكـم لـيس موقفـا دائماً أبدياً لأن حقيقة الاجتهاد هنا هي اجتهاد في مدى توافر الشـروط اللازمة لأعمال هذا الحكم المستنبط من هذا الـنص، علـى النحـو الـذي يحقق حكمته وعلته والمصلحة المبتغاة منه.. فإذا توافرت الشروط، فـلا تجاوز للحكم... وإذا لم تتوافر أثمر الاجتهـاد حكمـاً جديـداً، دون أن يلغي النص ويعدمه.." [36].

إن موقف محمد عمارة متفـوق جـداً، لا شـك، علـى موقـف الـذين يأخذون بمبدأ "لا اجتهاد فيمـا فيـه نـص"، ولكنـه، علـى الـرغم مـن هـذا، كمـا سيتضـح معنـا في مـا بعـد، موقـف لا معقـول لأنـه يقصـر الاجتهاد على كونه اجتهاداً "في مدى توافر الشروط اللازمـة لأعمـال.. الحكم المستنبط من.. النص". إن هذا يعني أن القاعـدة الـتي يتضـمنها النص قطعي الثبوت والدلالة هي قاعدة صحيحة على العموم "أي أنها تعبر عن واجب مـن واجبـات الوهلـة الأولى Prima Facie Duty[37]"، وبالتالي لا يمكن رفضـها، إنمـا يمكـن فقـط، في بعـض الحـالات، أن نمتنع عن تطبيقها لعدم توافر الشروط اللازمة لـذلك. مـا يميـز موقفـه عن موقف الذين يصرون على الأخذ بمبدأ "لا اجتهاد فيما فيـه نـص" هو أن الموقف الأخير يقضي بـالنظر إلى القاعـدة الـتي يتضـمنها الـنص قطعي الثبوت والدلالة على أنهـا قاعـدة مطلقـة، بينمـا موقـف عمـارة

يقضي بالنظر إلى هذه القاعدة على أنها صحيحة فقط على وجه الإجمال. بمعنى آخر، إن الموقف الذي يعارضه محمد عمارة لا ينظر إلى القواعد التي تنطوي عليها النصوص الدينية المعنية على أنها مفتوحة (Open Textured) ويعتبر الواجب الذي تفرضه أي منها واجباً مطلقاً، أي لا يمكن في أي حال من الأحوال أن يبطله أي واجب سواه، بينما موقف عمارة يقتضي العكس. فالقواعد، المعنية، في نظره، قواعد مفتوحة، والواجب الذي تفرضه أي منها، هو، بالتالي، واجب للوهلة الأولى، ليس إلا، ويمكن، إذن، أن يبطله واجب آخر. ولكن كما سنوضح بعد حين فإن هذا الفرق في الموقفين لا يجنب محمد عمارة الوقوع في فخ اللامعقولية. فإذا كان موقف معارضيه لامعقولاً لأنه، كما سنبين، يحوّل ما هو، في أفضل حال، صحيح للوهلة الأولى إلى شيء صحيح على نحو مطلق، فإن لامعقولية موقف محمد عمارة تكمن في شيء مماثل: إنه يحول ما هو نسبي تاريخياً واجتماعياً إلى شيء صحيح على وجه الإجمال أو من حيث المبدأ.

ولكن لنترك جانباً الآن موقف محمد عمارة ولنركز على الموقف الآخر. فما الذي ينبغي أن نفهمه هنا على وجه التحديد بمبدأ "لا اجتهاد فيما فيه نص"؟ من الضروري أن ننتمي إلى الجزء الحياتي، لا الشعائري، من الشريعة، والتي تعبر عن قواعد معينة لتنظيم شؤون

حياتنا الدنيوية، أي لتنظيم المعاملات. إن علينا أن نميز هنا، كما ينبهنا محمد نور فرحات، بين ثلاثة أمور لدى المنادين بتطبيق الشريعة الإسلامية" .. أولها ما ورد من نصوص قطعية الثبوت والدلالة على المعاملات بين الناس.. وثانيها نقل أحكام الفقه الإسلامي بحرفياتها وصياغاتها وتفريعاتها ومعناها ومبناها لتصبح هي القواعد القانونية واجبة التطبيق... وثالثها إعادة صياغة المجتمع باقتصاده واجتماعه ومحظوراته ومباحاته وأوامره ونواهيه وسلوكه وعاداته وأخلاقه ليصبح مطابقاً لتصور محدد عن معنى الشريعة.."[38]. إن ما يعنينا هنا في المقام الأول هو "ما ورد من نصوص قطعية الثبوت والدلالة على المعاملات بين الناس"، لأن هذه النصوص بالذات هي ما يدعي المفكرون الإسلاميون في مجملهم أنها لا تخضع للاجتهاد. إننا نجد أنفسنا هنا إزاء نصوص تشتمل في معظمها على الأمور التنظيمية، فيما يخصص جزء يسير منها للحدود والعقوبات والتعازير. من القواعد أو الأحكام التي نجدها متضمنة في نصوص كهذه أنه ينبغي قطع يد السارق وجلد الزانية وأنه ينبغي أن ينال الذكر مثل حظ الأنثيين وأن يحرم الربا والميسر وشرب الخمر وأن يجلد شارب الخمر أربعين جلدة وأن يحرم قذف المحصنات والقتل وشهادة الزور وغير ذلك من أحكام وقواعد شرعية تتعلق بالأسرة والميراث والأموال والمبادلات والعقوبات وبكيفية تنظيم الجماعة الإسلامية بغيرها من الجماعات.

إن أول مشكلة يواجهها أصحاب الموقف الذي يشكل مدار نقاشنا هي كيف ينبغي أن يؤول موقفهم لتجنب جعله مجرد تحصيل حاصل. فإذا كان المقصود بمبدأ "لا اجتهاد فيما فيه نص" أن النص الذي يمكن اعتباره قطعي الثبوت والدلالة لا يمكن أن يكون موضع اجتهاد بمعنى أن الحكم الشرعي الذي ينطوي عليه هو حكم لا شك في مصدره الإلهي (أي في كونه من أحكام القرآن أو السنة) ولا جدال حول الواجب المحدد الذي يفرضه علينا، إذن فإن موقفهم ليس سوى تحصيل حاصل ولا قيمة له. وفي هذه الحالة، فإن قولهم "لا اجتهاد فيما فيه نص" يصبح بمثابة قولهم لا يمكن الشك في المصدر الإلهي لحكم شرعي ما والاختلاف حول مضمونه، إذا لم يكن بالامكان الشك في مصدره الإلهي والاختلاف حول مضمونه. في الواقع، إن أحد الذين يأخذون بمبدأ "لا اجتهاد فيما فيه نص" اقترب جداً في تفسيره لموقفه من أن يقول كلاماً هو مجرد تحصيل حاصل كالكلام الأخير، فقد قال ما معناه أن الحالات التي "يضعف فيها الاجتهاد أو ينعدم" هي الحالات التي تعرف فيها "الأحكام **من الدين بالضرورة**.. أو التي تستفاد من النص رأساً بلا كلفة أو بحث أو **اجتهاد** (التشديد لنا) لظهور هذه الأحكام من النصوص الشرعية..."[39]. وواضح هنا أن ما يقوله هذا الشخص مفاده أن الحالات التي لا اجتهاد فيها هي الحالات التي لا اجتهاد فيها، وهذا طبعاً مجرد تحصيل حاصل ولا قيمة له مطلقاً.

كيف علينا، إذن، أن نؤول المبدأ لتجنب المشكلة التي نثيرها؟ قد يقترح بعضهم ـ وهذا الاقتراح هو ما يبدو مضمراً في كتابات الإسلاميين الذين يأخذون بهذا المبدأ ـ أن ما يعنيه عدم خضوع النص للاجتهاد هو أنه لعدم وجود شك في كونه يشكل وضعاً إلهياً أو في ما هو الواجب المحدد الذي تفرضه القاعدة التي يعبر عنها هذا النص، إذن فإن مسألة تطبيق القاعدة المعنية في كل الظروف والحالات مسألة مفروغ منها. هذا ما نفهمه من قول طارق البشري إن أحكاماً كالتي تعتبر حدوداً من الأحكام الشرعية كأنصبة الوراثة في التركة وعدد مرات الطلاق والحدود المنصوص عليها كحد الجلد، مثلاً، وأحكاماً كالتي تحرم الربا وشرب الخمر وقذف المحصنات والقتل وشهادة الزور هي من ثوابت الشريعة[40]. بمعنى آخر، فإنها ليست مسألة اجتهاد ما إذا كان علينا إن نطبق هذه الأحكام، كائنة ما كانت الظروف، لأنها "تشكل وضعاً إلهياً وهي .. الأحكام المنزلة قرآناً وسنة" والنص الذي ينطوي على أي حكم منها "قطعي الدلالة لا يرد الخلاف بين العقول حول الحكم المقصود من النص"[41].

إن الأطروحة التي نواجهها الآن يمكن وضعها على النحو الآتي: إذا كان النص ينطوي على حكم شرعي وكان لا يمكن الشك في أنه يشكل وضعاً إلهياً ولا يمكن أن تتباين العقول في إدراك معانيه، فالحكم الذي ينطوي عليه هذا النص هو حكم مطلق. هنا نفهم وصف البشري للحكم بأنه ثابت على أنه يستوجب القول أن الحكم صحيح

بغض النظر عن الظروف الزمانية والمكانية، مما يعني أنه مطلق. ونفهم أيضاً بالقول أنه لا يمكن الشك في أنه يشكل وضعاً إلهياً ولا يمكن أن تتابين العقول في إدراك معانيه أنه لا يمكن ذلك حتى من حيث المبدأ. ونفهم بعدم تباين العقول في إدراك معنى النص، في الحالات التي تعنينا، أن لا خلاف حول ما هو الواجب المحدد الذي يفرضه الحكم الشرعي الذي يعبر عنه النص المعني.

إن لا معقولية الموقف الأخير تكمن في عدة جوانب. إنها تكمن، أولا، في افتراض أصحاب هذا الموقف أن هناك نصوصاً لا يمكن، حتى من حيث المبدأ، الشك في أنها ذات مصدر إلهي. وإنها تكمن، ثانياً، في افتراضهم أن بين هذه النصوص نصوصاً قطعية الدلالة بمعنى أنه لا يمكن، حتى من حيث المبدأ، أن تتابين العقول في إدراك معانيها. وأنها تكمن، ثالثاً في افتراضهم أن القواعد التي تنطوي عليها النصوص التي تقطع بثبوتها ودلالتها هي قواعد مطلقة لا لسبب سوى أن النصوص المعنية قطعية الثبوت والدلالة. وأنها تكمن، رابعاً وأخيراً، في معاملتهم لقواعد وأحكام شرعية متباينة في طبيعتها المنطقية وكأنها ذات طبيعة منطقية واحدة.

لنأخذ الآن كل افتراض من هذه الافتراضات الأربعة على حدة بحسب الترتيب الوارد أعلاه، ولنحاول أن نبين لماذا هو افتراض فاسد بل ومخالف للعقل. إن الافتراض الأول مؤداه أن هناك نصوصاً

لا يمكن. حتى من حيث المبدأ. الشك في أنها ذات مصدر إلهي. إن افتراضاً كهذا مخالف للعقل لسبب بسيط جداً، ألا وهو أن التثبت من أن نصاً ما ذو مصدر إلهي هو أمر يحتاج إلى أدلة مستقلة، وبالتالي فإنه ليس أمراً واضحاً بذاته لنا أن ما هو ذات مصدر إلهي، من بين النصوص التي بين أيدينا، هو فعلاً ذو مصدر إلهي. ينبغي ألا ننسى هنا أن نتكلم على وضعنا الابستامي نحن الذين نقع خارج دائرة الوحي الإلهي، وليس على الوضع الابستامي للذين يقعون داخل هذه الدائرة (أي الأنبياء). فالأخيرون يفترض أنهم يتلقون كلام الله بصورة مباشرة ولا يحتاجون، بالتالي، إلى أدلة مستقلة للتأكد من أن الكلام الذي يتلقونه هو كلام الله. أما وضعنا نحن الذين نقع خارج دائرة الوحي فمختلف تماماً. وإننا نجد أنفسنا مواجهين بنصوص معينة يزعم أنها تشكل معاً القرآن والسنة، فكيف نقرر أيهما ينتمي فعلاً إلى القرآن والسنة وأيها محرف؟ لا يمكننا أن نعرف هذا الأمر بصورة مباشرة، إن علينا أن نلجأ إلى شهادة الآخرين. وعلى افتراض أن هؤلاء ليسوا موضع شك، فإن السؤال الذي يواجهنا الآن هو كيف يمكننا أن نعرف أن ما وصل إلينا على أنه شهادة من هؤلاء الذين نثق بهم هو فعلا شهادة منهم بالذات؟ كيف نعرف، بمعنى آخر، أنه لا يوجد تحريف في شهادتهم أو أن ما وصلنا على أنه شهادة منهم ليس منحولا؟ هنا أيضاً من الواضح أنه لا يمكننا أن نعطي جواباً شافياً من

دون اللجوء إلى مزيد من الأدلة. وستظل هناك حاجة لأدلة إضافية إلى أن نصل إلى وضع يسمح لنا بأن نقول إنه لا وجود لأي سبب يدعو للشك في أن ما وصلنا على أنه شهادة من هؤلاء الذين لا سبب لدينا لئلا نثق بشهادتهم هو فعلاً شهادة منهم بالذات.

ولكن لو سألنا هنا ما الذي يعنيه وجودنا في الوضع الأخير لما وجدنا سوى هذا الجواب: إنه ليس لدينا أي سبب للشك في أن ما ينتمي إلى القرآن والسنة هو ما تؤكد شهادتهم أنه ينتمي إلى القرآن والسنة. لن نعقّد الأمور أكثر هنا، وسنفترض على سبيل الجدل أن هذا يشكل نهاية المطاف في بحثنا عن أساس لاعتبار النصوص المعنية تشكل وضعاً إلهياً. والآن لنحاول أن نفهم أكثر ما الذي يعنيه، من الوجهة الابستامية، وجودنا في الوضع الأخير. أن نقول إنه ليس لدينا أي سبب للشك في ثبوت النصوص المعنية هو أن نقول إنه منذ ظهور الإسلام حتى الآن لم نحظ بأي سبب على الإطلاق يثير أي شكوك حول ثبوت أي نص من النصوص المعنية. ولكن هذا بدوره يعني أن ثبوت هذه النصوص ليس أمراً مشكوكاً فيه فعلياً، ولكنه لا يعني ولا يمكن أن يعني أنه ليس أمراً مشكوكاً فيه من حيث المبدأ. فما لا يمكن الشك فيه من حيث المبدأ هو ما لا يمكن أن يوجد سبب للشك فيه، لا الآن ولا في أي وقت آخر، لا في ظل الشروط التي نحن فيها ولا في ظل أي شروط ممكنة سواها. أما ما لا يمكن الشك فيه فعلياً فهو

ما لم نجد حتى الآن أي سبب للشك فيه. وليس لدينا، مثلاً، أي سبب للشك فعلياً في أن المعادن تتمدد بالحرارة. فحتى الآن لم نجد أية حالة ازدادت فيها حرارة معدن ولم يتمدد. ولكن هذا لا يعني أنه لا يمكن الشك من حيث المبدأ في أن المعادن تتمدد بالحرارة، لأن لا شيء يضمن بصورة مطلقة ألا نجد في المستقبل حالة مخالفة. وبصورة مماثلة، فإن ثبوت النصوص، وإن لم يكن أمراً مشكوكاً فيه فعلياً، لا يعني أنه ليس أمراً مشكوكاً فيه من حيث المبدأ. والأدلة على ثبوتها قد تكون من القوة بمكان بحيث تجعل من غير المسوغ لنا الشك في ثبوتها، إلا أن هذه الأدلة، مهما كانت قوية، لا يمكن أن تكون أدلة مطلقة على ثبوتها. من هنا يتضح أن عدم وجود أي سبب فعلي لدينا للشك في ثبوتها لا يمكن أن يعني أنه لا يمكن أن يوجد سبب للشك في ثبوتها. بمعنى آخر أن يمتنع لدينا، عمليا أو واقعياً، الشك في ثبوتها لا يعني امتناع الشك في هذا حتى من حيث المبدأ. فإذا كان بعض ما يتصل بالسنة غير ثابت وبعضها ثابتاً بالظن الراجح، فما الذي يمنع، من حيث المبدأ، أن يكون ما تبقى منها إما غير ثابت أو ثابتاً، في أفضل حال، بالظن الراجح؟ وإذا كان ممكناً بالنسبة إلى كتاب ديني كالتوراة أن يكون موضوع عبث وتحريف، كما يصر عدد كبير من منظري الصحوة أنه يصدق فعلاً على التوراة، فما الذي يمنع، من حيث المبدأ، أن يصدق الشيء ذاته على أي كتاب ديني

سواه؟ قد لا يكون لدينا أي سبب مطلقاً يسوغ اعتقادنا أن الشيء نفسه يصدق على القرآن، مثلاً. ولكن هذا لا يعني أنـه لا يمكـن منطقيـاً أن يوجد سبب يسوغ اعتقاداً كهذا. فأن نثبت بحـق صـدق القضـية "إن النصوص كذا وكذا غير محرفـة أو منحولـة" هـو أن نكـون في وضـع لا يسمح لنا بالشك في ثبوت هذه النصوص، ما دامت الأدلـة الـتي لـدينا هي ما هي. بيد أنه من المخالف للعقل هنا أن ندعي أن الأدلة المعنية هي ما هي وستبقى هي ما هي بالضرورة المنطقية. وإذا صح تحليلنـا، إذن، فلا مسوغ للقول بثبوت النصوص المعنية على نحو مطلق.

لننتقل الآن إلى الافتراض الثاني الذي ينطـوي عليـه الموقـف الـذي يشكل مدار نقاشنا. هذا الافتراض، كما رأينا، يقول إن هناك نصوصاً قطعية الدلالة، أي أنه لا يمكن، حتـى مـن حيـث المبـدأ، أن تتبـاين العقول في إدراك معانيها. إن هذا الافتراض مخالف للعقـل لأكثـر مـن سبب. فهـو، مـن جهـة، يهمـل عوامـل كـثيرة تـؤثر علـى المعنـى، تاريخية أو ثقافية ولغوية. وأنه، من جهة ثانية، يهمل أثر ما نأخذه على أنه الطبيعة المنطقية للحكم الذي ينطوي عليه النص علـى فهمنـا لما هو المضمون المحدد لهذا الحكم.

لنبدأ بالمسألة الأولى. إن الافتراض الذي يشـكل مـدار نقاشـنا الآن ينطوي على اقتراض آخر مرفوض، ألا وهو أن المعنى ماهية ثابتة، أي أن اللفظ أو التعبير اللغوي في ذاتـه يحمـل معنـى معينـاً وأن مـا علـى

العقول سوى التأمل قليلاً في هذا اللفظ حتى تدرك المعنى الذي يحمله. وهذا ما قد ينطبق على اللغة العلمية الدقيقة حيث نتفق مقدماً على تعريف ألفاظ أو رموز معينة على أنحاء معينة. ولكن إذا خرجنا من إطار لغة العلوم الدقيقة إلى اللغة العادية، فإن الصورة تختلف تماماً. فما نفهمه بلفظ أو تعبير لغوي معين أمر منوط بعوامل كثيرة. هناك، مثلاً العامل التاريخي. وما نفهمه نحن الذين ننتمي إلى عصر الحداثة بالتعبير "امرأة محتشمة" هو حتماً غير ما فهمه أجدادنا به الذين يشكل الفاصل الزمني بيننا وبينهم فاصلاً ثقافياً في المقام الأول. إن العامل التاريخي له أهميته هنا فقط إلى الحد الذي يكون فيه الفاصل بين حقبة تاريخية وأخرى فاصلاً ثقافياً. ولذلك فإننا قد نجد طبعاً كثيرين بيننا يعيشون خارج إطار الحداثة رمّةً ولا يفصلهم عن الأقدمين سوى فاصل زمني، أي لا يفصلهم عنهم أي فاصل ثقافي. وهؤلاء طبعا سيفهمون الأمور على نحو ما فهمه الأقدمون. إذن، ينبغي أن نفهم بالعامل التاريخي هنا عاملاً ثقافياً. ولذلك ففي نظرنا إلى العامل الثقافي على أنه من العوامل الأساسية التي تؤثر على المعنى، فإننا، لا شك، نفترض أنه يمكننا أن نجد حتى في المجتمع نفسه في العصر نفسه تبايناً في فهم معاني ألفاظ أو تعابير لغوية معينة. خذ، مثلاً، قولي إن فلانة امرأة محتشمة. هنا يبدو أننا إزاء جملة لا يمكن أن تختلف العقول حول معناها. ولكن لا بد أن نجد بيننا من نشأ نشأة دينية

تقليدية، والذين نشأوا هذه النشأة سيفهمون مما قلته أن المرأة المقصودة من كلامي تلبس لباساً شرعياً. ولكن هذا حتماً ليس المعنى الذي أفهمه أنا من هذا القول أو يفهمه سواي ممن ينظرون إلى الحشمة من منظور العقلية الحديثة ويتجاوزون الفهم التقليدي لها.

إن هناك عاملاً آخر هاماً غير العامل الثقافي يؤثر على المعنى، وهو عامل يرتبط بسياق الاستعمال اللغوي. فليس الأمر المبالغ فيه أن نقول إن المعنى دالة للاستعمال. فإذا قلت "إنها ستمطر"، فإن ما أقوله يختلف معناه باختلاف الغرض الذي يستعمل من أجله. فقد يكون غرضي أن أخبر عن حالة الطقس أو قد يكون غرضي التحذير. وإذا كانت ابنتي، مثلاً، تهم بالخروج من المنزل وقلت لها إنها ستمطر، فإني، لا شك، أحاول تحذيرها من حالة الطقس لتهيء نفسها لمواجهة المطر كأن تأخذ مظلة معها أو تلبس معطفاً واقياً من المطر وما أشبه ذلك. أو قد يكون غرضي أمر طفلتي الصغيرة التي تلعب في الخارج بالعودة إلى المنزل توقياً من المطر الذي هو على وشك الهطول. هنا نلاحظ كيف يختلف معنى الجملة باختلاف استعمالها. فإن هذه الجملة، إذا جُرِّدت من الغرض الذي تُستعمل من أجله، تبدو أنّها جملةً لا يمكن أن تختلف العقول حول معناها. ولكن ما هو واضح في ضوء ما سبق أن ما يفهمه شخص ما من هذه الجملة يتوقف على ما يعتقد هذا الشخص أنه الغرض الذي تستعمل من أجله هذه الجملة.

ولكن من الواضح أنه قد لا يكون هناك اتفاق بين العقول حول ما هو هذا الغرض، لأن سياق استعمال الجملة ليس محدداً على نحو مطلق، وليس هناك ضمان مطلق، بالتالي، على أنه لن يحصل خلاف في ما يخص الغرض من استعمالها. وهذا، بدوره، يعني أنه ليس هناك ضمان مطلق في ألا تختلف العقول حول معناها.

لنأخذ الآن المسألة الثانية المتعلقة بأثر ما نأخذه على أنه الطبيعة المنطقية للحكم الذي ينطوي عليه النص على فهمنا للمضمون المحدد له. لنبدأ، أولاً، بتناول بعض الأمثلة التي يعتبرها الإسلاميون قطعية الثبوت والدلالة. من هذه الأمثلة أن السارق تُقطع يده وأن الزانية تُجلد وأن الربا يُحرّم والشهادة بالزور تُحرّم وقذف المحصنات يُحرّم وغير ذلك. هنا يبدو أنه لا يمكن أن تختلف العقول حول المضمون المحدد لكل حكم من هذه الأحكام. ولكن هذا يبدو كذلك فقط لأننا لا ننتبه هنا إلى أن عقولنا قد لا تتفق حول ما ينبغي أن نأخذه على أنه الطبيعة المنطقية لكل حكم من هذه الأحكام. لنفترض، مثلاً، أن واحدنا يفكر كما أفكر أنا بخصوص ما ينبغي أن يؤخذ على أنه الطبيعة المنطقية لأحكام كهذه وأنه، بالتالي، نظر إلى كل حكم منها على أنه يندرج تحت قاعدة أو مبدأ أشمل. في هذه الحالة نتوقع منه أن يؤول كل حكم من هذه الأحكام على أنه يفرض علينا واجباً للوهلة الأولى، (Prima Facie Duty) وليس واجباً مطلقاً. بمعنى آخر، إنه

سيؤول، مثلاً، الحكم السارق تقطع يده على أنه يقول على وجه التحديد إن واجبنا الفعلي هو أن نقطع يد السارق فقط إذا لم يتعارض هذا مع القيام بأي واجب آخر مبطل للسابق. أما إذا كان واحدنا يفهم الطبيعة المنطقية لهذه الأحكام على نحو آخر، فلم يعتبرها، مثلاً، مندرجة تحت قواعد أو مبادئ أشمل، ولم ينظر إلى صحتها، بالتالي، على أنها مستمدة من أي شيء مستقل عنها، وأننا لا نتوقع منه، في هذه الحالة، أن يؤول أي حكم منها على أنه لا يفرض علينا أكثر من واجب من واجبات الوهلة الأولى. فلا شيء هنا يحول بينه وبين إضفاء طابع مطلق على هذه الأحكام. وهكذا، فإن فهمه لما يشكل المضمون المحدد لأي حكم منها سيختلف بصورة جذرية عن فهم السابق.

قد يحتج منظّرو الحركات الإسلامية على تحليلنا الأخير على أساس أن الأحكام التي تشكل مدار نقاشنا ينبغي أن تفهم على أنها مطلقة، بمعنى أن كل ذي عقل سيفهمها على هذا النحو. إذن، إذا قيل أنه لابد للعقول أن تتفق حول المضمون المحدد لكل منها، فما يعنيه هذا أن كل من لديه القدرة العقلية الكافية لابد من أن يتفق مع كل من يمتلك القدرة نفسها، على الأقل على ما يشكل المضمون المحدد لكل حكم من هذه الأحكام. وهذا ما ينقلنا إلى الافتراض الثالث الذي تنطوي عليه الأطروحة التي تشكل مدار نقاشنا. هذا الافتراض،

كما رأينا. مؤداه أن الأحكام التي تنطوي عليها النصوص قطعية الثبوت والدلالة ينبغي أن تفهم على أنها أحكام مطلقة. هذا في الواقع، كما رأينا، هو القصد من إصرارهم على أنها ليست موضع اجتهاد. ولكن هل كل ذي عقل سيفهم هذه الأحكام على هذا النحو أم، ربما، العكس هو الصحيح؟ هل الافتراض الثالث، بمعنى آخر، واجب أم مرفوض، عقلاً؟ إن جوابي، كما سأبين بالتفصيل، هو أنه مرفوض عقلاً. فمن الأمور التي يجب توضيحها في البداية أنه لا علاقة ضرورية على الإطلاق بين كون العقول لا تختلف حول مصدر النص ودلالته وكون القاعدة المستقاة من هذا النص مطلقة أو غير مطلقة. إن الأمر الأخير يتوقف على طبيعة القاعدة ذاتها وليس على وضعنا الإبستامي إزاء مصدر النص ومعناه. النص. فإذا اتفقت العقول، مثلاً، على أنه لا شك في ورود نص في القرآن أو السنة يقول إن للذكر مثل حظ الأنثيين وعلى أن دلالته هي كذا وكذا، فإن هذا لا يعني ولا يمكن أن يعني أن القاعدة التي ينطوي عليها النص مطلقة. فالمسألة تتعلق بطبيعة القاعدة ذاتها، أي بعلاقتها المنطقية بقواعد أخرى من نوعها أو بقواعد أشمل منها وغير ذلك من الأمور التي لا علاقة لها مطلقاً بما تتفق عليه عقولنا بخصوص مصدر النص ودلالته.

قد يدعي الإسلاميون هنا أن الطابع المطلق للقواعد التي تعنينا مستمد من كونها ذات مصدر مطلق. أي ادعاء كهذا يرتكب، لا شك،

أغلوطة الاشتراك (equivocation). فأن نقول إن الله مطلق في هذا السياق هو أن نقول إنه يصدق بالضرورة أن ما يصدر عنه من قواعد صحيح، بينما حسبان القواعد التي تصدر عنه مطلقة يعني أن تطبيقها لا يرتبط بظروف الزمان والمكان. ولا مشاحة هنا في أن اعتبار قاعدة ما صادقة أو صحيحة ليس بمثابة اعتبارها قاعدة لا يرتبط تطبيقها بظروف الزمان والمكان. فما هو صحيح قد يكون كذلك فقط في ظل شروط من نوع معين. فلا تناقض، لذلك، في افتراضنا أن قاعدة ما منزلة وبالتالي ذات مصدر مطلق، وأنها، مع ذلك، قاعدة نسبية.

حتى تتوضح المسألة الأخيرة بصورة أفضل، لنفهم بالقواعد النسبية تلك القواعد التي لا يكون تطبيقها صحيحاً، إلا إذا كانت الشروط الاجتماعية أو التاريخية أو الثقافية من نوع معين، وليس من أي نوع آخر، وإذا نظرنا إلى بعض القواعد الشرعية التي تشكل مدار نقاشنا هنا على أنها نسبية بهذا المعنى، فينبغي أن نفترض أن الله وجهها إلى العرب بالذات بسبب الشروط الاجتماعية والتاريخية والثقافية التي وجدوا فيها. وبهذا نحولها إلى أوامر شرطية مثل "إذا كانت الشروط من نوع كذا وكذا (أي من النوع الذي وجدت فيه الجماعة المخاطبة من قبل الله)، فليكن للذكر مثل حظ الأنثيين"، أو: "إذا كانت الشروط من نوع كذا وكذا، فليُطبّق حدّ الجلد". وإذا أوّلنا هذه القواعد على أنها ذات طبيعة شرطية مُضمرة، فإنه لاشيء في هذا التأويل

يحول دون اعتبارها منزلة أو ذات مصدر مطلق. فلا يوجد لا في مبادئ المنطق ولا في العقيدة الدينية ما يفرض، بالضرورة، ألا يصدر عن المطلق ما هو شرطي أو نسبي، ألا ينطق المطلق إلا بأوامر مطلقة. إن الشيء الوحيد الذي تفرض علينا مبادئ المنطق والعقيدة الدينية قوله في هذا الصدد هو أن الله ذا العلم المطلق لا يمكن أن ينطق الا بالحقيقة. ولكن من الحقائق ما نعبر عنه بواسطة قضايا شرطية متصلة أو منفصلة ومنها ما نعبر عنه بواسطة قضايا غير شرطية. ويتوقف ذلك على نوع من الحقيقة التي نتعامل معها وليس على من ينطق بالحقيقة. فالحقيقة هي موضوع للعلم الإلهي سواء أكانت الصيغة الشرطية أم الصيغة غير الشرطية هي الطريقة المناسبة للتعبير عنها.

وحتى لو لم نعتبر هذه القواعد نسبية تاريخياً أو اجتماعياً أو ثقافياً، فإنها في أفضل حال قد لا تكون سوى قواعد تفرض علينا واجبات للوهلة الأولى وليس واجبات مطلقة. هنا أيضا الأمر يتوقف على طبيعة هذه القواعد وليس على طبيعة الله. فما نريد أن نعرفه هنا هو ما إذا كانت هذه القواعد تستمد صحتها من مبادئ أشمل أم لا، ما إذا كان الواجب الذي تفرضه أية قاعدة منها يمكن أو لا يمكن أن يتعارض عند التطبيق مع واجب تفرضه قاعدة أخرى من نوعها. إن ما نطلب معرفته هنا يمكننا الحصول عليه فقط عن طريق تفحصنا للطبيعة المنطقية لهذه القواعد. وإذا وجدنا، كما سنحاول أن نبين

بعد حين، أن هذه القواعد، بحكم طبيعتها، تستمد صحتها من مبادئ أشمل وأنه يمكن أن يحصل تعارض عند التطبيق في ما بينها، فإن هذا سيكون كافياً للبرهنة على أنها لا يمكن أن تكون من النوع الذي يفرض علينا واجبات مطلقة.

ولكن لننتقل الآن إلى تناول الجانب الرابع الذي تظهر فيه لامعقولية الأطروحة التي تشكل مدار نقاشنا. هذا الجانب، كما رأينا، يتعلق بمعاملة أصحاب هذه الأطروحة لقواعد وأحكام شرعية متباينة في طبيعتها المنطقية وكأنها ذات طبيعة منطقية واحدة. فإنهم، مثلاً، ينظرون إلى قاعدة مثل التي تنهي عن الشهادة بالزور وتنهي عن القتل نظرتهم إلى قاعدة مثل التي تقضي بجلد الزانية أو قطع يد السارق، ولكن هذه القواعد ليست على المستوى المنطقي نفسه، والقواعد التي هي من النوع السابق تقول لنا ما هي واجباتنا للوهلة الأولى، بينما القواعد التي هي من النوع الأخير لا تفعل حتى هذا. قد ننظر إليها على أنها مقررة لواجباتنا الفعلية في ظل شروط محددة تاريخية أو اجتماعية أو ثقافية، ولكن هذا يختلف تماما عن حسبانها مقررة لواجبات الوهلة الأولى. فالقواعد التي تقرر واجبات الوهلة الأولى مثل التي تحرم السرقة أو الشهادة بالزور هي قواعد ثابتة بمعنى أن شروط تطبيقها ترتبط بعناصر ثابتة في الوجود الإنساني أكثر من ارتباطها بالعناصر المتغيرة فيه. ولذلك فإن تطبيق قواعد كهذه لا

هو يرتبط بالظرف التاريخي أو الاجتماعي أو الثقافي الذي نجد أنفسنا فيه ولا بخصوصيات البيئة التي تحيط بنا. ولكن عندما نتناول قواعد مثل التي تتعلق بالحدود أم تتعلق بالمظهر الخارجي للإنسان وبما يجوز للمرأة أن تظهره من جسدها أو لا يجوز لها أن تظهره وبتوزيع التركة بين الورثاء وبالاختلاط بين الجنسين وغير ذلك مما يتصل بحياة البشر اليومية وبتحديد تفاصيل العلاقات التي ينبغي أن تقوم بينهم وتفاصيل الأفعال التي ينبغي أن يقوموا بها إزاء بعضهم، فإننا نجد أنفسنا هنا إزاء قواعد نسبية تاريخياً أو اجتماعياً أو ثقافياً، ولذلك فلا تطبيق لها إلا في ظل شروط تاريخية أو اجتماعية أو ثقافية معينة.

إن الخلط بين نوعي القواعد المشار إليها لا يقتصر على الإسلاميين الذين يأخذون بمبدأ "لا اجتهاد فيما فيه نص"، بل إننا نجده أيضاً لدى مفكر كمحمد عمارة لا يأخذ بالمبدأ المذكور. إن الأخير، كما رأينا، لا يذهب في رفضه للمبدأ المعني إلى أكثر من القول إن هناك استثناءات لكل قاعدة من القواعد الشرعية، وحتى التي تنطوي عليها نصوص قطعية الثبوت والدلالة. ودور المجتهد في هذه الحالة هو أن يقرر بعقله ما إذا كانت الشروط التي نكون مدعوين فيها لتطبيق قاعدة من هذه القواعد هي من النوع الذي يجيز لنا أن نستثني الحالة التي تعنينا من القاعدة أم لا. هذا يفترض أن القاعدة صحيحة على العموم

وليست، إذن، نسبية تاريخياً أو اجتماعياً أو ثقافياً. إن كل قاعدة من القواعد المعنية، إذن، تقرر واجباً من واجبات الوهلة الأولى، مما يعني له أن الظروف التي نجد أنفسنا فيها قد تكون من النوع الذي يجعل عدم قيامنا بالواجب الذي تفرضه أية قاعدة منها أمراً مسوغاً على أساس إن القيام به يتعارض، في ظل هذه الظروف، مع قيامنا بواجب أهم. وهكذا نجد أن عمارة، مثله مثل الذين يأخذون بمبدأ "لا اجتهاد فيما فيه نص"، لا يميز بين نوعي القواعد المشار إليهما في نقاشنا. إن قاعدة مثل التي تتعلق بحد الجلد أو قاعدة مثل التي تتعلق بلباس المرأة هي على المستوى المنطقي نفسه لقاعدة مثل التي تنهى عن الشهادة بالزور أو عن القتل. ففي كلا الحالتين لدينا قاعدة مثل التي تنص على حد الجلد أو تتعلق بلباس المرأة هي قاعدة نسبية تاريخياً أو اجتماعياً أو ثقافياً تنهى عن الشهادة بالزور أو عن القتل، تناسب مرحلة تاريخية معينة في حياة مجتمع معين أو نظاماً اجتماعياً ذا خصوصيات ثقافية من نوع معين، وما أن تنتهي هذه المرحلة التاريخية أو يزول هذا النظام الاجتماعي بخصوصياته حتى تنتهي الحاجة إلى هذه القاعدة.

من الأمور التي حاولنا أن نوضحها من خلال تحليلنا السابق أنه شأن مخالف للعقل أن ننظر إلى القواعد والأحكام التي تنطوي عليها نصوص دينية معينة على أنها قواعد وأحكام مطلقة فقط، لأن

النصوص المعنية قطعية الثبوت والدلالة. إن كون هذه النصوص قطعية الثبوت والدلالة لا يتناقض، كما بينا، مع النظر إليها على أنها أوامر شرطية مضمرة. إنها في الواقع، كما ألمحنا وكما سنبين بتفصيل أكبر بعد حين، لا يمكن أن تكون، بحكم طبيعتها، قواعد وأحكاماً مطلقة. إن موقفنا هذا مبني على كونها تندرج، بحكم طبيعتها، وتحت ما هو أشمل منها. إنها، بمعنى آخر، تستمد صحتها، إن كانت صحيحة، من مبادئ أشمل، خلقية أو عقلية.

إن المفكرين الإسلاميين على العموم يعترفون معنا بصورة مضمرة، بأن القواعد والأحكام الشرعية تجد أساسها في مبادئ خلقية عامة، ومع ذلك فإنهم يصرون على التمسك بمبدأ "لا اجتهاد فيما فيه نص". إن التمسك بالمبدأ الأخير، في ما يذهبون إليه، يتضمن الاعتقاد أنه حيث تكون النصوص الدينية قطعية الثبوت والدلالة، فإن هذا يجعل الأحكام أو القواعد التي تنطوي عليها هذه النصوص مطلقة. ولكن إذا كانت قواعد وأحكام الشريعة تجد أساسها في مبادئ خلقية أشمل، فإن هذا، كما سنبين، يجعلها مجردة من أي طابع مطلق. إذن، فإنه موقف مخالف للعقل أن يعترف المفكرون الإسلاميون بأن القواعد أو الأحكام الشرعية تجد أساسها في مبادئ خلقية أعم وأن يأخذوا في الوقت نفسه بمبدأ "لا اجتهاد فيما فيه نص". وذلك مخالف للعقل لأنه بمثابة إثبات ونفي في آن واحد للقضية: "إن قواعد وأحكام

الشريعة التي تنطوي عليها نصوص قطعية الثبوت والدلالة هي قواعد وأحكام مطلقة". لا يمكن تجنب التورط في هذا التناقض عن طريق استثناء قواعد وأحكام الشريعة التي تنطوي عليها نصوص قطعية الثبوت والدلالة من مجموعة القواعد والأحكام التي تجد أساسها في مبادئ خلقية عامة. وإن هذه القواعد والأحكام، كما سنوضح، هي، بحكم طبيعتها، ذات أساس في ما هو أعم منها، مما يجعل من اللامعقول استثناءها من قواعد وأحكام الشريعة التي تجد أساسها في مبادئ عامة. إذن، لا مهرب للمفكرين الإسلاميين هنا من الزج بأنفسهم في ما هو مخالف للعقل، إلا إذا اعتبروا قواعد وأحكام الشريعة التي تشكل مدار نقاشنا قواعد وأحكاماً نسبية أو تفرض واجبات للوهلة الأولى، ليس إلا.

إن الاعتقاد بأن قواعد الشريعة وأحكامها تجد أساسها في مبادئ خلقية عامة هو، لا شك، اعتقاد شائع بين منظري الحركات الإسلامية. وكثيراً ما نقرأ في كتابات هؤلاء أن الشريعة تقوم على مبادئ عامة كالعدل والمصالح المرسلة وغير ذلك. ولكننا نجد أيضاً في كتاباتهم، بالمقابل، ميلاً قوياً للنظر إلى القواعد والأحكام الشرعية على أنها مطلقة. يقول محمد الغزالي، مثلاً، "أساس المعاملات هو الإصلاح والمصلحة" ولكنه لا يتورع عن أن يقول في المكان نفسه والصفحة نفسها "فما جاء بنص قاطع، لا اجتهاد فيه"[42]. وهو

يعطي مثلاً على ما جاء بنص قاطع القاعدة أن للذكر مثل حظ الأنثيين. إنه، إذن، يعتبر أحكاماً شرعية تختص بالمعاملات، كالحكم الأخير، غير خاضعة للاجتهاد وبالتالي مطلقة في الوقت الذي يصر على أن أحكاماً كهذه تقوم على مبدأ أشمل، مبدأ "الإصلاح والمصلحة". ونجد المفكر طارق البشري يرتكب الخطأ نفسه، وهو يقول عن الشريعة أنها "... ثابتة، وهي ذات وضع إلهي، وأحكامها ونصوصها ليست تاريخية... وإنها ليست من الأحداث التي ترد إلى أسباب حادثة وتتغير بتغير أحوال البشر عبر مراحل التاريخ"[43]. وواضح من هذا القول أن قواعد كالتي تنظم المعاملات، لأنها جزء من الشريعة، ثابتة ومطلقة ثبوت الشريعة ومطلقيتها. إنها بذلك تختلف عن الأحكام الفقهية التي هي متغيرة، في نظره، لأنها لم تفرض من علٍ. ولكننا، في الوقت نفسه، نجد البشري يقول، مستشهداً بابن قيم الجوزية "... فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والميعاد أو هي عدل كلها ورحمة كلها ومصالح كلها. فكل مسألة خرجت من العدل إلى الجور وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة.. فليست من الشريعة.."[44]. هنا أيضاً نجد مفكراً إسلامياً يعطي الأحكام الشرعية، بما فيها الأحكام التي تختص بالمعاملات، طابعاً مطلقاً في الوقت الذي يجعل صحة هذه الأحكام مستمدة من مبادئ أشمل منها، كالمبادئ الخلقية الأساسية التي تقضي بتحقيق العدل والخير والرحمة والمصلحة.

ونرى سيد قطب يسير في الاتجاه نفسه إذ يقول، من جهة، "فإن كان هناك نص فالنص هو الحكم ولا اجتهاد مع النص"[45]. ويقول، من جهة ثانية، "إن مصلحة البشر متضمنة في شرع الله، كما أنزله الله، وكما بلغه رسول الله"[46]. إن القول الأخير مؤداه أن ما شرعه الله للبشر لا يتعارض مع ما فيه مصلحتهم أو خيرهم، بل بالأحرى يحقق مصلحتهم أو خيرهم. إن هذا ما يفترض بصورة مضمرة أن مصلحة البشر هي الشيء الأهم هنا: إنها المعيار الأخير. إذن، يبدو أن سيد قطب يتبنى أيضاً الموقف الذي يقضي بالنظر إلى الأحكام الشرعية على أنها خاضعة لمبدأ عام مثل تحقيق مصلحة البشر وبالنظر إلى تلك الأحكام بأنها التي وردت في نصوص دينية غير مشكوك في ثبوتها ودلالتها على أنها غير خاضعة للاجتهاد، أي مُطلقة.

حتى أبيّن لماذا الموقف الأخير مخالف للعقل، لنميز أولاً بين المبادئ والقواعد، وكذلك بين القواعد والأحكام التي تنص على الواجبات الفعلية. المبدأ شامل جداً ويمكن التمثيل عليه بواسطة أمثلة كهذه: إن تحقيق أكثر ما أمكن من الخير هو الأمر المفضل، أو إن تحقيق العدالة أو عدم المس بحقوق الآخرين أمر واجب، أو ما من شخص ملزم تجاه الآخرين بأكثر مما هم ملزمون به تجاهه، أو إن السعادة العامة أو المنفعة العامة هي الهدف الأسمى. والقواعد أقل شمولاً ومن أمثلتها: لا تسرق، لا تزن، لا تشهد بالزور، لا تستغل

سواك، الخ. القواعد، لا شك، تجد أساسها في المبادئ. وإن الحض على عدم السرقة أو عدم الزنى أو عدم الشهادة بالزور وما أشبه ذلك يجد مسوغه الأساسي في أن الأفعال التي تحض على عدم فعلها هي إما من النوع الذي يتعارض القيام به مع تحقيق الخير العام أو يشكل خرقاً لمبدأ العدالة أو أي شيء آخر من هذا القبيل. وإن عدم فعل ما نحض على عدم فعله في القاعدة ليس ذا قيمة كاملة (أي ليس غاية في ذاته). من هنا يتضح لماذا ما تحض أية قاعدة من هذه القواعد على فعله أو عدم فعله لا يمكن اعتبار فعله أو عدم فعله أكثر من واجب من واجبات الوهلة الأولى (prima facie duty). أن نقول إن ما تفرضه القاعدة هو فقط واجب من واجبات الوهلة الأولى هو أن نقول إن هناك اعتباراً خلقياً يستوجبه، غير أنه قد توجد اعتبارات خلقية أخرى تبطل الاعتبار السابق. فالقاعدة قد تكون قاعدة صحيحة، إذن، دون أن تكون ملزمة لنا في كل الظروف والحالات. إن قولنا، مثلاً، إن القاعدة التي تقضي بالوفاء بالوعد صحيحة يعتمد على أمرين: أولاً، معرفة ما هو المبدأ الصحيح الذي ينبغي اعتماده معياراً أخيراً، وثانياً معرفة ما إذا كان تعميم تبني القاعدة المعنية هو الطريقة الفضلى لضمان التقيد بالمبدأ المعني. ولكن من الواضح أن القواعد التي يمكننا أن نعتبرها بحق صحيحة قد تتعارض عند التطبيق. فقد تتعارض، مثلاً، عند التطبيق قاعدة الوفاء بالوعد مع القاعدة التي تقضي بقول الصدق.

فما هو واجبي الفعلي في الوضع المعطى؟ هل هو وفائي بوعد قمت به أم هو قول الصدق؟ هنا علينا أن نقرر ما هو الجواب الصحيح في ضوء اعتبارات مستقلة عن القاعدتين، اعتبارات ترتبط جزئياً بالمبادئ الخلقية الأساسية وجزئياً بالظروف المحيطة بنا. إن لدينا اعتباراً خلقياً يستوجب القيام بالوعد مثلما لدينا اعتبار خلقي يستوجب قول الصدق. إلا أن الوضع الذي نفترضه في مثالنا يفرض علينا أن نقرر أي اعتبار، في هذا الوضع، مبطل للآخر. إذن ما علينا أن نقرره هنا، في ضوء الوقائع المرتبطة بهذا الوضع بالذات، هو أية قاعدة من القاعدتين تكون مخالفتها أكثر انسجاماً مع الاعتبارات الخلقية النابعة من المبادئ الأساسية للأخلاق.

إن ما نحاول الوصول إليه في وضع من النوع الأخير هو حكم خلقي. إن الحكم الخلقي يختلف عن القاعدة الخلقية في أنه يقرر ما هو واجبنا الفعلي في وضع معطى، بينما القاعدة، كما رأينا، لا تقرر سوى واجبنا للوهلة الأولى. ولكن أن نصل إلى حكم صحيح هو أن نعرف، كما هو واضح من تحليلنا السابق، أية قاعدة من القواعد التي تقرر واجبات الوهلة الأولى هي القاعدة التي ينبغي تطبيقها في الوضع المعطى وأي فعل من البدائل المطروحة في هذا الوضع هو الفعل الذي تستوجبه هذه القاعدة. الحكم يتخذ الصِيغة الآتية: لأن الوضع هو ما هو، وليس وضعاً من نوع آخر، فإن الاعتبارات الخلقية لصالح القيام

بفعل كذا وكذا هي، على وجه الإجمال، أقوى من الاعتبارات الخلقية لصالح عدم القيام به. من الواضح من هذا التحليل أن ما يلزمني به الحكم لا يمكن أن يكون إلزامياً في كل زمان ومكان. فأن أكون ملزماً خلقياً في وضع معطى بقول الصدق، مثلاً، هو أن أكون في وضع تكون فيه الاعتبارات الخلقية لصالح قول الصدق أقوى، على وجه الإجمال، من الاعتبارات التي من نوعها لصالح الامتناع عن قول الصدق. ولكن ليس كل وضع أجد نفسي فيه هو، بالضرورة، كالوضع المشار إليه. ولهذا السبب بالذات، فإن القاعدة التي تفرض علينا قول الصدق لا يعقل أن تُفهم على أنها تفرض علينا واجباً مطلقاً، بل واجباً من واجبات الوهلة الأولى في أفضل حال.

إذا كان ما نقوله ينطبق على قاعدة كالتي تحض على قول الصدق، فإنه ينطبق من باب أولي على قاعدة كالتي تحض على قطع يد السارق أو رجم الزانية أو عدم أكل لحم الخنزير أو التحجب وما أشبه ذلك، ألا وإنها اقرب إلى الأحكام المقررة للواجبات الفعلية منها إلى القواعد الخلقية المقررة لواجبات الوهلة الأولى. إن القواعد الشرعية المشار إليها ليست جزءاً من منظومة القواعد الخلقية، ولكنها قد تكون جزءاً من الأحكام الخلقية الصحيحة في ظل شروط معينة. هذا أمر يتعلق بطبيعتها وليس بأي شيء آخر مستقل عن هذه الطبيعة. فإذا أخذنا، مثلاً: القاعدة الشرعية التي تقضي بتحريم لحم الخنزير، فإنه

يمكن تسويغها، كحكم خلقي، فقط إذا بينا أن الاعتبارات الخلقية لصالح هذا التحريم هي، على وجه الإجمال، أقوى من الاعتبارات الخلقية لصالح عدم التحريم. ولكن الكلام على اعتبارات خلقية لصالح التحريم أو عدم التحريم هو كلام على ما تستوجبه قاعدة خلقية أو أخرى. فمن القواعد الخلقية، مثلاً، تجنيب الإنسان الأذى. وإذا وجدنا أن للحم الخنزير سمات تجعله مضراً بالأشخاص الذين يأكلونه وأن الضرر الذي يسببه أكله يفوق أي فائدة قد يسببها، إذن يكون لدينا، في هذه الحالة، مسوغ كافٍ للحكم الخلقي الذي يقضي بالامتناع عن أكله. إن ما بوسعنا قوله هنا هو أن لدينا قاعدة خلقية "أي القاعدة التي تقضي بتجنب الأذى" تستوجب تحريم لحم الخنزير "لأن أكله مؤذ" وأنه لا يوجد، في الوضع المعطى، أي اعتبار خلقي آخر يبطل الاعتبار السابق. وإذا صحَّ هذا، فيكون واجبنا الفعلي في هذا الوضع بالذات الامتناع عن أكل لحم الخنزير. وهذا يعني أن النص الشرعي الذي يُحرِّم أكله يُشكِّل، في ظل الوضع المعطى، حكماً خلقياً صحيحاً. إنما هذا الحكم يستمد صحته، لا شك، من القاعدة الخلقية المذكورة ومن كون الوضع الذي نجد أنفسنا فيه هو ما هو وليس وضعاً من نوع آخر. ولكن قد يختلف الوضع وتنعكس الآية. وقد لا تكون للحم الخنزير السمات التي تجعله مضراً، أو قد يحوي الوضع وقائع تجعل الاعتبارات الخلقية لصالح

عدم تحريم لحم الخنزير أقوى، على وجه الإجمال، من الاعتبارات الخلقية لصالح هذا التحريم. وفي هذه الحالة لا يكون الحكم الذي يقضي بتحريمه صحيحاً من الوجهة الخلقية.

وإذا أضفنا الآن أن الأحكام والقواعد الشرعية التي يفترض أن تنطوي عليها النصوص قطعية الثبوت والدلالة لا يمكن أن تستمد صحتها إلا من القواعد الخلقية، فلا معنى لاعتبار السابقة صحيحة بشكل مطلق، وإن القواعد الخلقية، من جهة، ليست مطلقة، كما بينا. ومن جهة ثانية، فإنها لا يمكن أن تشكل وحدها ـ أي بمعزل عن معرفتنا لطبيعة وسمات الوضع الذي نجد أنفسنا فيه ـ الأساس لتقرير واجباتنا الفعلية في هذا الوضع. إذن، من الواضح هنا أن افتراضنا أن أي حكم من الأحكام الشرعية هو حكم صحيح يفترض، بالضرورة، أن الاعتبارات الخلقية لصالح العمل بمقتضى هذا الحكم، بسبب كون الوضع المعطى له الطبيعة والسمات التي له، هي، على وجه الإجمال، أقوى من الاعتبارات الخلقية لصالح الامتناع عن العمل بمقتضاه. لكن الوضع المعني ليس ذا طبيعة أو سمات أزلية. إنه وضع تاريخي قابل للتحول. وما هو صحيح ضمن هذا الوضع ليس بالضرورة صحيحاً ضمن وضع آخر تختلف طبيعته وسماته عن السابق.

إذا أمعنا النظر جيداً في ما يقوله الشيخ محمد الغزالي وطارق البشري وسواهما في ضوء تحليلنا السابق، فإننا لا بد أن نصل إلى أن

ما يحاوله كلاهما هو تربيع الدائرة. فالأحكام الشرعية التي تنظم المعاملات لا يمكن اشتقاقها منطقياً بصورة مباشرة من المبادئ الخلقية العامة، كائنة ما كانت هذه المبادئ. فإذا قلت، مثلاً، إن الأساس للأخذ بالحكم الشرعي الذي يقضي بقطع يد السارق هو تحقيق الخير العام، فإن ما يعنيه هذا، على وجه التحديد، هو أن معاقبة السارق، على النحو المقترح، هي الطريقة الأشد فعالية في ضمان تقيد البشر بالقاعدة الخلقية التي تحرم السرقة وأن تقيد البشر بهذه القاعدة هو شرط ضروري لتحقيق الخير العام. إننا نفترض هنا، من جهة، أن تعميم تبني قواعد خلقية من نوع القاعدة التي تحرم السرقة والقتل والشهادة بالزور الخ. هو شرط لا غنى عنه لتحقيق الغايات الخلقية النهائية. وإننا نفترض، من جهة ثانية، أن تطبيق أحكام شرعية مثل قطع يد السارق وإعطاء الذكر مثل حظ الأنثيين هو، من بين كل البدائل المطروحة، الطريقة الأشد فعالية في ضمان عدم انحرافنا عن القواعد الخلقية. غير أنه من الواضح هنا أنه لا توجد علاقة منطقية ضرورية، بل، في أفضل حال، علاقة واقعية جائزة أو ممكنة، بين تطبيق أحكام شرعية كالتي تعنينا هنا وتحقيق النتائج الخلقية المرجوة. إن الوضع الذي نجد أنفسنا فيه قد يكون من النوع الذي يكون قطع يد السارق فيه أفضل ضمان للقضاء على السرقة أو الحد منها وقد لا يكون. إن كونه أو عدم كونه من النوع المعني أمر يتعلق

بظروف كثيرة تاريخية واجتماعية واقتصادية وهي ظروف غير ثابتة. يمكن منطقياً، إذن، أن يكون الوضع من النوع الذي لا يضمن تطبيق الحكم الشرعي المعني فيه تحقيقنا للغايات الخلقية المرجوة. بل يمكن أن يكون العكس هو الصحيح. إذن ما علينا أن نقوله، في ما لو كان الوضع من النوع الأخير، هو أن تطبيق الحكم الشرعي المعني غير مسوغ خلقياً، وإذا كان هذا الحكم الشرعي، مثل أي حكم من نوعه، يجد أساسه الأخير في الاعتبارات الخلقية، فإنه لا يكون حكماً مقبولاً في الوضع المفترض. وبما أن الوضع المفترض هو وضع ممكن منطقياً، إذن فإنه أمر ممكن منطقياً أن يوجد وضع لا يصح فيه تطبيق الحكم الشرعي المذكور. وما يعنيه هذا، في نهاية الأمر، هو أن هذا الحكم الشرعي غير مطلق، لأن الأحكام المطلقة هي أحكام صحيحة - أي يصح تطبيقها - كائنة ما كانت الظروف الزمانية والمكانية.

إن معرفة سمات الوضع الجائزة هي الوسيط المنطقي بين المبادئ الخلقية العامة والأحكام الشرعية. وهكذا يتضح أنه ليس موقفاً متماسكاً منطقياً حسبان الأحكام الشرعية مطلقة في الوقت الذي نجعل صحتها مستمدّة من الاعتبارات الخلقية. وما يوضحه تحليلنا أيضاً هو أن هذه الأحكام، لأنها لا يمكن كوننتها، لا يمكن أن تكون جزءاً من التعاليم الأساسية للإسلام. إن استبعادها من هذه التعاليم تفرضه الطبيعة الكونية للإسلام. فهذه الأحكام، بحكم طبيعتها التي لا تقبل

الكوننة، مرتبطة بالظروف والعوارض، وهي، إذن، موجهة فقط للذين لهم ظروف شبيهة بالظروف التي وُجد العرب فيها يوم مجيء الإسلام. ولذلك، فإذا جعلناها شيئاً في صلب التعاليم الأساسية للإسلام، فإننا بهذا نجعل الإسلام موجّهاً لشعوب تعيش في ظلّ ظروفٍ معيّنة وليس لأي شعوب سواها، وهذا، لا شك يتناقض مع كونية الإسلام، إلا أنه يتناقض أيضاً مع ربط الدولة بالدين في الإسلام على نحو ضروري. هنا نعود إلى حيث بدأنا في هذه الدراسة، أي إلى لامعقولية ادّعاء الإسلاميين أن الإسلام، بحكم طبيعته، دين ودولة. وإذا كانت الأحكام الشرعية المعنية هي، لا سواها التي تشكل حلقة الوصل بين الإسلام والدولة، فلأنها لا يمكن كوننتها ولا يمكن، بالتالي، أن تكون في صلب تعاليم الإسلام، وما يتبع من هذا هو أنه أمر مخالف للعقل النظر إلى العلاقة بين الإسلام والدولة على أنها تتجاوز كونها علاقة تاريخية.

ملاحظات وإشارات

(1) انظر: راشد الغنوشي وحسن الترابي، **الحركة الإسلامية والتحديث**، (الخرطوم: مكتبة دار الفكر، 1980)، ص 90.

(2) أدونيس، "بين الثبات والتحول: خواطر حول الثورة الإسلامية في إيران"، مواقف، العدد 34، (1979)، ص 150.

(3) المصدر نفسه، ص 152 وص 158.

(4) راشد الغنوشي وحسن الترابي، مرجع سابق، ص 190.

(5) حسن البنا، **مذكرات الدعوة الداعية** (القاهرة، دار الشباب) ص 283.

(6) علي التميمي، "الضياع بين التقريب والتخريب"، **منبر الحوار**، العدد 9، السنة الثالثة (ربيع 1988)، ص 142.

(7) يوسف القرضاوي، **الصحوة الإسلامية بين الجمود والتطرف**، (دار الشروق، ص 2، 1984). ص 112. إن هذه الفكرة تتكرر بشكل بارز في كتابه، **الحل الإسلامي فريضة وضرورة**.

(8) انظر: محمد أحمد خلف الله، "**الصحوة الإسلامية في مصر**"، **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1987)، ص 69.

(9) أنور الجندي، **الإسلام والدعوات الهدامة**، (بيروت، 1974) ص 271-293.

(10) انظر: محمد عمارة، **العلمانية ونهضتنا الحديثة**، (القاهرة: دار الشروق 1986)، ص 35. يقول محمد عمارة هنا: "فالقرآن الكريم" الذي لم يفرض على المسلمين إقامة الدولة ـ كواجب ديني ـ قد فرض عليهم من الواجبات الدينية ما يستحيل عليهم القيام به والوفاء بحقوقه إذا هم لم يقيموا "دولة الإسلام".

(11) المصدر نفسه، ص 29.

(12) انظر: علي عبد الرازق؛ الإسلام وأصول الحكم (بيروت: دار مكتبة الحياة، 1978)، ومحمد أحمد خلف الله، "النص والاجتهاد والحكم في الإسلام"، مجلة العربي الكونية، عدد 307، (رمضان 1404 هـ). أنظر أيضاً: محمد أحمد خلف الله، "الإسلام وعلمانية الدولة" مجلة الطليعة العربية، العدد 129، (1985).

(13) عالجنا بعض هذه المسائل في أمكنة أخرى. أنظر:. Adel Daher, "God and Factual Necessity", **Religious Studies** (1970), pp. 23-39. "The Coherence of God-Talk", Religious Studies the Coherence of Theism (Clarendon Library of Logic and: (1975), - 445-463 Philosophy) Oxford University Press, 1977.

(14) عالجنا هذه المسألة بإسهاب في أمكنة أخرى. انظر: ـ عادل ضاهر، "الإسلام والعلمانية"، في **الإسلام والحداثة**، (لندن: دار الساقي، 1990). Adel Daher, "Philosophy VS. Islamic Fundamentalism", Al-**Nadwah**, Vol 2, No. 1. 1990.

(15) يوسف القرضاوي، **الصحوة الإسلامية بين الجمود والتطرف**، مرجع سابق، ص 112.

(16) محمد مهدي شمس الدين، **العلمانية**، ط 2 (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسة والنشر، 1983)، ص 7.

(17) أنور الجندي، **سقوط العلمانية**، ط 1. (دار الكتاب اللبناني، 1973)، ص 107.

(18) محمد يحيى، **ورقة ثقافية في الرد على العلمانيين**، ط 2 (دار الزهراء للإعلام العربي، 1988)، ص 13.

(19) عالجنا الطابع الضروري لهذه القضية في عدة دراسات في العربية والإنكليزية، من أهمها: عادل ضاهر، "الضرورة الأنطولوجية" مجلة الباحث، 1981؛ "الوجود الإلهي والضرورة المنطقية"، مجلة الباحث، 1983؛ Adel Daher, "Divine Existence and Conceptual Necessity", **Philosophical studies**, 1991,

(20) انظر حول هذه المسألة: Richard Swinburne, op, cit., pp: 254-280.

(21) William Alston, **Divine Nature and Human Language**, (Ithaca and London: Cornell University Press, 1989), pp. 197-198.

(22) عالجنا الطابع الضروري المزعوم للقضايا الأخلاقية بوصفها قضايا معيارية في: عادل ضاهر، **نقد الفلسفة الغربية: الأخلاق والعقل**، (دار الشروق والمركز العربي لتوزيع المطبوعات 1990)، ص 257-280.

(23) عالجنا هذه المسألة بإسهاب في المرجع السابع السابق، الفصل السابع.

(24) سيد قطب، **الإسلام ومشكلات الحضارة**، (القاهرة: مكتبة وهبة، 1967).

(25) **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي**، مرجع سابق، ص 70.

(26) ناقشنا في مكان آخر بصورة مستفيضة الموقف الذي يجعل الأوامر والنواهي الإلهية معياراً نهائياً للأخلاق. انظر: عادل ضاهر، **الأخلاق والعقل**، مرجع سابق، الفصل السابع.

(27) W. Alston, op.cit, p 225.

(28) أثيرت مؤخراً من جديد مسألة الأخذ بمبدأ "لا اجتهاد فيما فيه نص" على صفحات الجرائد المصرية بمناسبة اقتراح كان قد تقدم به أحمد بهاء الدين بخصوص الأخذ بالاجتهاد الفقهي الشيعي الذي يكون جائزاً بمقتضاه أن تحجب فيه البنت عن الميراث كما يحجب الذكر في الفقه السني سواء بسواء. وقد تصدى عدد من الإسلاميين للرد على أحمد بهاء الدين وكانت ردودهم كلها تقوم على أساس الافتراض أن الفقه الشيعي مخالف لنصوص قطعية الثبوت والدلالة، مما يعني انطلاق هذه الردود من مبدأ "لا اجتهاد فيما فيه نص". انظر: أحمد بهاء الدين "يوميات" (عموده اليومي في الأهرام)، جريدة الأهرام،

1988/12/28، وانظر أيضاً: الصفحة الدينية في جريدة الأهرام، 1989/1/28، للإطلاع على الردود على مقال بهاء الدين.

(29) سيد قطب، **معالم في الطريق**، (القاهرة: مكتبة وهبة، 1968)، ص 95.

(30) محمد الغزالي، "تطبيق الشريعة حل لأزمة الاستعمار التشريعي في بلادنا"، **منبر الحوار**، العدد 13، السنة الرابعة (ربيع 1989)، ص 18.

(31) طارق البشري، "شمولية الشريعة الإسلامية: عناصر الثبات والتغير"، **منبر الحوار**، العدد 13، السنة الرابعة (ربيع 89)، ص 27.

(32) المصدر نفسه.

(33) كامل السعيد، "السيدة زليخة أبو ريشة ومغالطاتها في الأحوال الشخصية"، جريدة "الرأي" الأردنية، (1990/7/29).

(34) محمد مهدي شمس الدين، "القضية في عمقها قضية إيمان وخيار حضاري"، **منبر الحوار**، العدد 13، السنة الرابعة، (ربيع 1989) ص 12.

(35) المصدر نفسه.

(36) المصدر نفسه، ص 100.

(37) أن نقول إن واجباً ما هو واجب للوهلة الأولى هو أن نقول إن هناك اعتباراً خلقياً يستوجب قيامنا به، ولكن قد يوجد اعتبار خلقي آخر لا يستوجب مع السابق قيامنا بهذا الواجب. إن واجب الوهلة الأولى، إذن، هو واجبنا الحقيقي ما لم يثبت العكس.

للمزيد من الإيضاح حول هذا المفهوم، انظر: عادل ضاهر، **الأخلاق والعقل**، مرجع سابق، ص 317-318 وص 341-311.

(38) محمد نور فرحات "الحوار حول تطبيق الشريعة الإسلامية"، منبر الحوار، العدد 13، السنة الرابعة (ربيع 1989)، ص 47.

(39) كامل السعيد، مرجع سابق.

(40) طارق البشري، مرجع سابق، ص 27.

(41) المصدر نفسه، ص 20.

(42) محمد الغزالي، **منبر الحوار**، مرجع سابق، ص 18.

(43) طارق البشري، **منبر الحوار**، العدد 13، السنة الرابعة (ربيع 1989)، ص 21.

(44) المصدر نفسه، ص 28.

(45) سيد قطب، **معالم في الطريق**، مرجع سابق، ص 95.

(46) المصدر نفسه، ص 96.